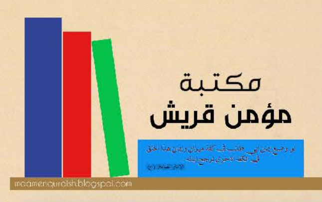






مجلة فصلية متخصصة تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

12

## دراسات وأبحاث

اشتدادية الحركة الجوهرية

علاقة ابن رشد بالتصوف

العقل والعشق الإلهي

العقل في جدلياته

برهان الصديقين

الحب الخالص عند ملا صدرا

المرأة من خلال المعرفة الشهودية

ثنائية المنهج والمعرفة في إطار العرفان والفلسفة

لايبنتس والعدل الإلهي

## ملف العدد

المعرفة الدينية

جدلية العقل والشهود

تصدر عن معهد المعارف الحكمية

(للدراسات الدينية والفلسفية)



العدد الثاني عشر - شتاء ٢٠٠٤ - ١٤٢٥ هـ

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

تصدر طبقاً للقرار رقم ٢٠٢ - تموز - ٢٠٠١





٥٠ل.ل - عمان: ٤ ريالات سوريا: ١٠٠ ل.س - مصر: ٥ جنيهات - الأردن: ٣ دينارات - اليمن: ٢٢٥ ريالاً قطر: ١٠ ر

الكويت: ٢ دينار - الإمارات العربية: ٢٠ درهماً - البحرين: ١.٥ دينار - المغرب: ٢٥ درهماً دول الاتحاد الأوروبي. ٥ يو

بريطانيا: ٤.٥ جنيه - أميركا: ٨ دولارات - كندا: ١٠ دولارات - أستراليا: ١٠ دولارات - الدول الأوروبية الأخرى: ٨ دولا

سوريا: ٢٠ دولاراً أوروبا وأميركا وسائر الدول: ٤٠ دولاراً - باقي الأقطار العربية: ٢٠ دولاراً - المؤسسات الرسمية والخاصة:

إشتراكات - مراسلات: ترسل الاشتراكات

والمراسلات باسم رئيس التحرير

العنوان التالي: معهد المعارف الحكمية

(للدراسات الدينية والفلسفية)

لبنان - بيروت - حارة حريك

الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢

أو على رقم الحساب: بنك عودة ٠١ ٠٦٤ ٠٠٢ ٤٦١ ٥٩١٢٩٩



E-mail: almahajah@shurouk.org

# قواعد النشر في المجلة

١ـ تنشر المجلة البحوث العلمية، والمقالات الفكرية التي تتوفر على، العمق والموضوعية والمنهجية والتي لم يسبق نشرها .

٢ـ ان لا يقل البحث عن ٤٠٠٠ كلمة، وأن لا يزيد عن ١٠٠٠٠ كلمة مع ملاحظة الهوامش والمصادر والمراجع.

٣ـ يحق للمجلة إجراء التعديلات المناسبة على البحث منفردة أو بالاتفاق مع الباحث.

٤ـ يخضع تسلسل المواد لاعتبارات فنية .

٥ـ يحق للمجلة إعادة نشر المواد التي تنشرها منفصلة، أو ضمن كتاب، بلغتها الأصلية، أو مترجمة إلى لغة أخرى.

# الصفحة | المحتويات



# المعرفة الدينية وجدلية العقل والشهود

"الحق أوسع من أن يحيط به عقل واحد"

صدر التألهين

إذا كانت المعرفة الدينية ـ بمعنى العلم بالدين ـ ترتكز وتنطلق من "الوحي" باعتباره المصدر الإلهي لهذه المعرفة، فإنها سرعان ما تتفاعل تأثيرا وتأثرا ببقية المصادر المعرفية الأخرى، أي المعرفتين العقلية (الفلسفية) والشهودية ( الصوفية والعرفانية )، بحيث لا يمكن الحديث عن معرفة دينية دون الأخذ بعين الاعتبار النتائج التي تسفر عنها هذه العلاقة التفاعلية القائمة بين النص (الوحي) وبين منهجي العقل والشهود الكشفي.

فالعقل لا يجد بداً من اقتحام أسوار النص (الوحي)، فهما وتأويلا وسبراً لأغواره، بحثا دون كلل عن الحقائق المنزلة بين ثنايا ألفاظه ومقارنتها بما يتوصل إليه بمعزل عن الوحي الإلهي. في الوقت الذي يحاول فيه المتصوف والعارف تمثُّل حقائق هذا الوحي وقيمه ومبادئه، ليحيلها إلى سلوك عملي يرتقي من خلاله سلم الحقيقة الشهودية، وكلا من العقل والشهود هدفهما يكاد يكون واحداً، وهو الوصول إلى سدرة الحقيقة أو مقام اليقين، للخروج من حالة القلق الوجودي والمعرفي التي يعاني منها هذا الكائن العاقل والمفكّر.

وبالرجوع إلى المعرفة الدينية الإسلامية، نكتشف أن العقل الإسلامي قد تعرَّف مبكرا على هذه الثنائيات : العقل والنقل، الظاهر والباطن، العقل والشهود الكشفي أو الفلسفة والعرفان، فالإرهاصات الأولى لإعمال العقل في النص الموحى به واكبت تنزيله، لكن وجود الرسول (ص) الشارح والمفسر والمجيب على كل التساؤلات، أخَّر انفجار الإشكاليات المعرفية التي سيثيرها فهم النص (الوحي) إلى حين . لكن "حروب التأويل " سرعان ما انطلقت شرارتها، لتضع النص والعقل الإسلامي أمام تحديات معرفية متعددة الأبعاد، حيث بدأ التساؤل عن طبيعة المنهجية المعتمدة في تحصيل المعرفة والبحث عن الحقيقة يتبلور في إطار اتجاهات وطرائق بحث متعددة، قسمَّها طاش زاده كبرى إلى قسمين: طريق النظر وطريق الذوق، وينقسم طريق النظر إلى قسمين: طريق الفلاسفة وطريق المتكلمين، وينقسم الطريق الأخير- أي الذوق - إلى قسمين : طريق الإشراق وطريق التصوف .[١]

وقد تحولت هذه الطرائق فيما بعد إلى تيارات ومدارس متباينة المنطلقات والنتائج. فالنوازل والمستجدات اليومية دفعت العقل الإسلامي إلى محاولة تقعيد مجموعة من القواعد لمقاربة النص الديني بغية استنطاقه لاستنباط ما يحتاجه الواقع من حلول وأجوبة واحتياجات معرفية، ولم تكن هذه الآليات الجديدة المكتشفة محل وفاق بين المسلمين، ففي الوقت الذي اقتصر فيه البعض على الاستفادة من الظواهر اللفظية للنص الديني وفهمها والرجوع إليها، سعى آخرون لتوسيع مجال الاستنباط ليشمل آليات أخرى مثل القياس وغيره من مصادر الاستنباط الأخرى ... وإذا كانت هذه الآليات الاستنباطية قد أثبتت جدوائيتها في مجال المعرفة الفقهية، إلا أنها لم تستطع مواجهة التحديات التي بدأت تتعرض لها العقائد الإسلامية من طرف الأفكار والآراء اللاهوتية والفلسفية التي اصطدم بها الدين الجديد وأتباعه، بسبب الاتصال المباشر مع معتنقي هذه الآراء والنحل أو الاطلاع على تراثهم الفكري والفلسفي عن طريق الترجمة.

لقد كانت حاجة علماء الكلام إلى العقل والمنطق ضرورية للدفاع عن العقائد الإيمانية، لكن انشغالهم بتقديم فهم وشرح عقلاني للعقيدة جعلهم يصطدمون في أحيان كثيرة بظواهر النصوص الدينية، ما دفع البعض منهم إلى الاستنجاد بآلية التأويل، في محاولة لتجاوز التناقض الحاصل بين ما يُفهم من ظواهر النصوص وما يتوصل إليه العقل والجدل الكلامي، وهكذا ظهرت في سماء المعرفة الدينية إشكالية

الأسبقية هل هي للعقل أم النقل، حيث أعلن متكلمو مدرسة الاعتزال أن " العقل قبل ورود السمع " في الوقت الذي ذهب متكلمو المدرسة الأشعرية إلى تقديم النقل أو السمع على العقل، ورام آخرون من ضمن التيار الكلامي إلى التوفيق بين العقل والنقل،لأن "العقل لن يهتدي إلا بالشرع والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس، والشرع كالبناء " (٢)

لقد انطلق الفقهاء والمتكلمون من أرضية مشتركة ، وهي الإيمان بمصدري المعرفة الأساسيين (القرآن والسنة) ، أما الاختلاف بينهما فيكاد ينحصر في ترتيب آليات استنباط المعرفة وإنتاجها من هذين المصدرين. بالإضافة إلى الاختلاف الكبير حول آلية التأويل، لأن إخراج الألفاظ من دلالتها الظاهرية إلى دلالات مجازية أو باطنية، عملية محفوفة بالمخاطر الجمة، لأنها تشرِّع أبواب النص الديني وتجعله منفتحا على أكثر من قراءة وتفسير وتأويل، لذلك استنكف الفقهاء عن الالتجاء إلى التأويل، أما دعاته فطالبوا فقط بضرورة وضع قواعد علمية للتأويل يراعى فيها قانون اللسان العربي _ لسان التنزيل _ ودلالاته المتفق أو المجمع عليها.

لقد تميز المنهج الكلامي بالجدل والمناظرة، فمن خلالهما تمكن من "نصرة الأفعال والآراء التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفه من أقاويل. (٣)

لذلك فقد غاب عن مباحثه استخدام البرهان، لولا الآثار التي تركها بعض علماء الكلام البارزين مثل الخواجة نصير الدين الطوسي من الإمامية وفخر الدين الرازي من أهل السنة، وكذلك ما خلفه المعتزلة من آثار ظهر فيها أخذهم بالاستدلالات العقلية في سياق أبحاثهم وفق المنهج الشكي، وبذلك غلب الطابع العقلي على علم الكلام وأصبح علما عقليا يستبطن معطيات النص الديني (٤) .

كما قلنا سابقا، ففي الوقت الذي انشغل البعض بفهم النص الديني ( الوحي ) والدفاع عن العقائد الإيمانية التي جاء بها، كان هناك من يعمل على تمثل قيمه ومبادئه وأحكامه بهدف التماهي مع الحقيقة المطلقة التي بشر بها الوحي، لذلك لم ينشغل هذا الفريق بجدلية العقل والنقل وأيهما أسبق، بل أعطى الأولوية للتجربة الروحية وتزكية النفس والارتياض والعزلة، فهذا الطريق _ في نظرهم _ هو أساس المعرفة الدينية وهدفها، لأنه وحده القادر على إيصال السالك والمريد إلى مصدر المعرفة وغاية المعرفة أي علة الوجود وخالقه ومدبره " الله سبحانه وتعالى".

إن سلوك الطريق عبر تمثل القيم الدينية والرياضات الروحية، يؤدي إلى

المكاشفات الشهودية، وهي عبارة عن ومضات نورانية تشبه الرؤى والأحلام، يتمكن المتصوف أو سالك الطريق عبرها من مشاهدة حقائق الوجود أو معاينتها معاينة كشف وذوق وحال، ومن خلال هذه الومضات وشدتها وتكرارها وقدرة المتصوف والعارف على استيعابها، ومدى صقالة مرآة روحه وهمته، تنعكس لديه الحقائق الوجودية، فيرتقي من مقام إلى مقام، ومن مشاهدة إلى أخرى، إلى أن يتحقق فناؤه في ذات الحق، فلا يبقى إلا وجه ربه ذو الجلال والإكرام ...

إن الصوفي والعارف وهو يكابد معاناة الارتياض الروحي وكدح التزكية المستمرة للنفس، لا يضيع وقته في الانشغال بفهم ظواهر النصوص الدينية أو ترتيب المقدمات العقلية والمنطقية، بل يكتفي بالاحتراق لذة بما حصل عليه من معارف كشفية وذوقية، لائذا بالصمت قهرا، لأن اللغة تصبح عاجزة عن ترجمة ما رآه وشاهده وتذوقه، بل تصبح أضيق من أن تحيط أو تستوعب مضامين تلك الكشوفات الغيبية، ولسان حاله يردد قول الشاعر:

وكان ما كان مما لست أذكره ... فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر

وإذا لم يصبر على الكتمان ورام لسانه الإفصاح أو ترجمة ما رآه بعين قلبه حال سكره وذهوله، فإنه سيسقط في الشطح والهذيان، وسيعرض نفسه لسهام علماء الرسوم وحراس الظواهر والقشور، وسيكبو جواده لا محالة ولن يجد من ينقذه من غضب هؤلاء، كما وقع للحلاج الذي كبا به جواده فعجَّل حتفه وعوقب بالإعدام لإفشائه بعض أسرار الكشوفات الغيبية.

إن المعرفة الشهودية لا يمكن الوصول إليها بالتعلم أو التفكر والرياضات العقلية، وإنما تُدرك بسلوك طريق المجاهدات النفسية والرياضات الروحية المستمرة، لذلك فقد ظلت هذه المعرفة مثار جدل مستمر إلى الآن، من جهة، توجَّس الفقهاء أو علماء الرسوم - كما يسميهم ابن عربي - خيفة من نتائج هذه التجارب والرياضات الروحية التي يخوض غمارها الصوفية في خلواتهم والتي يطفو على سطحها بين الفينة والأخرى من الأفعال والأقوال ما يخالف الشريعة، مثل الشطحات القولية:

" أنا الحق" ، " سبحاني سبحاني ما أعظم شأني " ، " ما تحت الجبة إلا الله " .

وهذه الشطحات تثير حفيظة العوام، ويصعب على الخواص إيجاد تأويل صائغ لها.

بالإضافة إلى صعوبة بل استحالة التأكد من صحة هذه المكاشفات والمشاهدات الروحية، هل هي فعلا نورانية من مصدر النور الحقيقي- أي الله سبحانه وتعالى-

أم تلبيسات شيطانية وشطحات يحاول المتصوفة وأهل العرفان تغطيتها والتستر عليها عبر تأويلها بما يجعلها صائغة ومقبولة نقلا وعقلا.

أما الفلاسفة وأهل العقل فشككوا في القيمة العلمية لهذه المعرفة الشهودية، لأن أصحابها لا يستطيعون إثباتها بالأدلة العقلية والمقاييس المنطقية، لأنها قائمة على تجربة ومعاناة نفسية باطنية وشخصية، ولا تعني لها هذه المقاييس العقلية شيئا .

وقد ردَّ المتصوفة والعرفاء على هذه الاعتراضات، فأكدوا على لسان الجنيد والغزالي وغيرهما بأنهم مقيدون بالكتاب والسنة، وأن شعارهم :" تفقه ثم اعتزل "، أما " ما يتوصلون إليه فما هو إلا فيض روحاني إلهي " [٥] ، وأعلن البسطامي وهو من كبار القوم:" لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتفع في الهواء فلا تغتروا به، حتى تنظروا كيف تجدونه في الأمر الإلهي وحفظ الحدود " [٦] ،وبذلك وضعوا حدا فاصلا بين الحقيقة والادعاء. وفي سلوكهم هذا الطريق، هم مجتهدون كالفقهاء، قد يخطئ البعض منهم أو يكبو فيقع في الشطح ويتلفظ بعبارات كفرية أو تدل على عقائد منحرفة، لكن كبار العارفين منهم يؤولونها بما يصرف وجهها الدال على الكفر والانحراف .

لكن المتصوفة - وبسبب اعتمادهم على التجربة الشخصية الباطنية - افترقوا طرائق قددا في تحديد معنى المعرفة، يقول القشيري :" وقد تكلم المشايخ في المعرفة، فكل نطق بما وقع له وأشار إلى ما وجده في وقته " [٧]، وبذلك اختلف النطق والترجمة باختلاف الحال والمقام، والقدرة على الاستيعاب والتمثل، والإيضاح والإفصاح والتمكن من اللسان المبين، ومنهم من فضَّل الصمت اختيارا للخمول والتواري عن الأنظار، إيثاراً للسلامة من الغرور أو خوفا من زلات اللسان ومصائد الشيطان. وهذه المآخذ المهمة التي روَّج لها خصوم التصوف حاول العرفان إيجاد الحلول لها عندما قام بصياغة المكاشفات والشهودات صياغة نظرية يمكن إدخالها في أنساق استدلالية عقلية ومنطقية.

لقد انفجر الصراع مبكرا بين الفقهاء والمتصوفة، وهذا الصراع جسَّد بدوره الاختلاف والتناقض المنهجي بين تيارين مهمين في تاريخ المعرفة الدينية الإسلامية، وكشف عن مستوى التأزم الذي وصلته العلاقة بين الفقيه والمتصوف أو العارف، والاضطراب الذي ساد مواقف الفقهاء من المعرفة الصوفية وأصحابها ...

لقد حاول التصوف أن يتمثل الوحي، ليتمكن عبر ما يؤدي إليه هذا التمثل من

مشاهدات وكشوفات روحية من الوصول إلى اليقين والكشف عن حقائق الوجود وأسراره، ثم تطور الهدف مع العرفان والإشراق ليصبح انشغالا أكثر بفهم الوجود وتفسيره أيضا، وهذا بالضبط ما رامت الفلسفة الإسلامية الوصول إليه، ونقصد بها الفلسفة المشائية ( الأرسطية ) على وجه الخصوص، لأنها وجدت لها مناصرين ومروجين في عالم الإسلام على قدر كبير من الذكاء والحب للحكمة والإيمان بقدرة العقل على الوصول إلى الحقائق الكبرى في الوجود دون مساعدة الوحي أو النقل، مثل الفارابي " المعلم الثاني "، وابن سينا " الشيخ الرئيس " ، وابن رشد " الشارح الأكبر " .

لقد سعى فلاسفة الإسلام _ وربما تقليدا لفلاسفة اليونان _ إلى فهم العالم وتكوين تصور صحيح وجامع نسبيا وكامل عن العالم، حيث أصبح الحد الأعلى لكمال الإنسان عند الفيلسوف _ كما يقول الشهيد مطهري _ هو وصوله إلى تلك المرحلة التي يدرك فيها العالم كما هو موجود بعقله، بحيث يكون العالم في وجوده وجودا عقليا، ويصبح عالما عقليا [٨].

أما الأدوات أو المنهج الذي يعتمده الفيلسوف فهو : العقل والمنطق والاستدلال البرهاني [٩]. فالفارابي مثلا يعتقد أن معرفة الوجود ممكنة، وإنها تستطيع أن تقبض على الحقيقة عن طريق العقل الكلي نفسه، الذي يقدم الصور للعالم المادي والأفكار للإنسان، لذلك فحكمة الفلاسفة تصدر عن هذا العقل الكلي أو العقل الخالص [١٠] .

لقد أثار اعتماد الفلاسفة المسلمين النظر العقلي والبرهان كمنهج لمعرفة حقائق الوجود بعيدا عن الوحي، أثار ردود فعل مختلفة ومتعددة من طرف الفقهاء والمتكلمين والمتصوفة والعرفاء، حيث سارع الفقهاء _ كدأبهم _ إلى رفض التفكير الفلسفي جملة وتفصيلا، واتهام المشتغلين بالفلسفة بالزندقة والكفر والانحراف عن العقائد الإيمانية، وأعلنوا الحرب على الفلسفة والفلاسفة، بينما اتخذ المتكلمون والمتصوفة والعرفاء مواقف متباينة، أهمها المحاولة التي قام بها بعض المتكلمين لإدخال البرهان إلى علم الكلام، ومحاولة بعض العرفاء الجمع والتوفيق بين الفلسفة والعرفان .

لقد وضع حب الحكمة والرغبة في الارتياض العقلي الفلاسفة المسلمين في موقف صعب للغاية، فالفقهاء _ ومن ورائهم العامة _ يتربصون بهم الدوائر،

ويهتبلون الفرص لتحريم النظر الفلسفي لأنه يؤدي - في نظرهم _ إلى التشكيك في العقائد الإيمانية، " من تمنطق تزندق "، لذلك لم يكن هناك بُدٌّ من الدفاع عن النظر الفلسفي بالشروع في محاولات توفيقية بين الفلسفة والدين لمعرفة ما بينهما من اتصال وانفصال.

انطلق الفلاسفة المسلمون من الإيمان بأن الشريعة المحمدية الحقة صادرة عن مبدأ العقل، إذن يستحيل مناقضتها لقضايا العقل الضرورية أو القريبة من الضرورة، كما يستحيل مخالفة العقل لقضايا الشريعة الحقة بصفتها صادرة عن مبدأ العقل وقيومه، فإن لم نجد بينهما وفاقا في بعض الموارد فإما لعدم الفهم الصحيح عن الرأي الديني، أو لعدم مطابقة القضية العقلية للأصول المنطقية، وخفاء ذلك على عقل من يحاول التفسير الصحيح عن قضاياهما (١١) .

ومن أشهر المحاولات التوفيقية بين الحكمة والشريعة، ما قام به فيلسوف قرطبة والشارح الأكبر لأرسطو ابن رشد، (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) أما محاولات السهروردي والملا صدرا فلم تقتصر على عقد المصالحة بين الفلسفة والدين فقط، بل حاولت كذلك الجمع والتوفيق بين الفلسفة والعرفان والإشراق والدين .

بالنسبة لابن رشد كان التوفيق بين الحكمة والشريعة مناسبة لرد الاعتبار للفلسفة والنظر العقلي البرهاني، الذي كاد أن يتهاوى في الشرق تحت ضربات الغزالي وكتابه تهافت الفلاسفة، لذلك سيتجه التوفيق أولا باتجاه تأصيل النظر الفلسفي من خلال التأكيد على حقيقة الاختلاف الطبيعي الموجود بين بني البشر في مستوى إدراك الحقائق. ففي مقدمة كتاب :" فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال " يتساءل ابن رشد : هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محضور أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب (١٢) .
ويجيب على سؤاله هذا بترتيب أدلة عقلية ونقلية، منطلقا من حقيقة الاتفاق الأولي بين الفلسفة والدين في الحث على الاعتبار والتفكر والتأمل في الموجودات لمعرفة الصانع أو الخالق سبحانه وتعالى. وهذا لا يتم بالنسبة للفيلسوف إلا بالنظر العقلي المنطقي، فالمنطق هو آلة الفيلسوف لتحقيق الاعتبار الذي حثت عليه الشريعة، وبالتالي فإن " النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه " (١٣) .

لكن النظر العقلي المنطقي ليس هو الطريق الوحيد لتحقيق الاعتبار في

الموجودات، بل هناك طريقان آخران للاعتبار أشارت إليهما الآية الكريمة : ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ [١٤] ، فهذه الطرق الثلاثة تؤكد تفاوت مستويات البشر في الاعتبار وإدراك الحقائق . يقول ابن رشد :" إن طباع الناس متفاضلة، فمنهم من يصدق بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية ... وإذا كانت هذه الشريعة حقا، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له"[١٥] .

وفي حال ما إذا اختلفت نتائج النظار الفلسفي "البرهاني" مع ظواهر الشريعة فإن فيلسوف قرطبة يحيلنا إلى آلية التأويل، تأويل ظاهر الشريعة بما يوافق نتائج البرهان "ونحن _ يقول ابن رشد :- نقطع قطعا أن ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي "[١٦] .

والخلاصة التي يتوصل إليها فيلسوف قرطبة بخصوص العلاقة بين الدين والفلسفة ، هي "إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة [١٧] .

لقد أثارت هذه المحاولة التوفيقية بين الدين والفلسفة الكثير من الانتقادات والردود، لسنا هنا في مورد تقييمها، لكن لا بد من الإشارة إلى أهمية هذه المحاولة والوضوح والدقة العلمية التي عالج بها ابن رشد هذه الإشكالية الكبيرة، كما أعاد الاعتبار للنظر الفلسفي، أما الادعاء الذي روّج له البعض من أن ابن رشد كان يؤمن بوجود حقيقتين متعارضتين، دينية وفلسفية، فنحن نؤيد ما ذهب إليه هنري كوربان من أن القول بوجود حقيقة مزدوجة هو من نسج الرشدية اللاتينية السياسية.

وفي الوقت الذي كانت الفلسفة تلفظ أنفاسها الأخيرة في الغرب الإسلامي كانت جذوة التفلسف تشتعل ويشتد أوارها في الشرق الإسلامي، مع شخصيتين لامعتين هما شهاب الدين السهروردي (٥٤٩ - ٥٨٧ هـ) الملقب بشيخ الإشراق، وصدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بصدر المتألهين (٩٧٩ -١٠٥٠هـ)

وصاحب " الحكمة المتعالية " ، إن ما قام به هذين الحكيمين الإلهيين يشبه عمل النحل الذي يتنقل بين الأزهار والأشجار والثمار، يمتص الرحيق ثم يخرجه من بطنه فيه لذة وشفاء للشاربين، لقد استطاع هذان الحكيمان فعلا أن يعالجا برحيق ما أنتجاه من فكر وفلسفة الكثير من علل المعرفة الفلسفية، وأن يحلا عددا من معضلاتها، وأن يساهما بدورهما في معالجة إشكالية العلاقة بين الفلسفة والدين، وبين الفلسفة والعرفان، وبين الدين والعرفان.

قبل الحديث عن فلسفة الإشراق، لا بد من الإشارة إلى أن " الشيخ الرئيس " كان قد أشار إلى إمكانية إستفادة الفيلسوف من الكشوفات الشهودية للمتصوف أو العارف، وهذا يعني إمكانية المصالحة بين الفلسفة والعرفان، والحاجة المتبادلة بينهما. فالعرفان بحاجة إلى الاستدلال العقلي والمنطقي لتفسير شهوده الكشفي ووضعه في نسق نظري يمكن البرهنة عليه، ومده بالاصطلاحات الدقيقة التي تمكنه من التعبير عن حاله، وبالتالي تلقينه وتجاوز أزمة صدقية وصحة كشوفاته الذوقية الخاصة. أما الفلسفة فهي في حاجة للمواضيع والقضايا الجديدة التي يثيرها العرفان والتي ستصبح موضوعا للنظر والبحث العقلي .

بالنسبة للسهروردي، الارتياض الروحي والتزكية المستمرة للنفس تفسح المجال للأنوار الإشراقية المتتالية كي تسطع على الروح فتتيح لها فرصة " معاينة المعاني والمجردات كافة " بعد ذلك يأتي دور الحجة والبرهان لتصديق ما رآه الفؤاد بعين قلبه وشهوده , لذلك فمع الحكمة الإشراقية هناك تجاوز لثنائية الفلسفة المشائية - الشريعة الإسلامية، لأن الينابيع التي تمتح منها هذه الحكمة هي التراث الإنساني ككل : الحكمة الإيرانية القديمة، الفلسفة اليونانية، التصوف والعرفان الإسلامي، الشريعة الإسلامية (قرآن وسنة)، لذلك نجد في كتابات شيخ الإشراق الأدلة البرهانية جنبا إلى جنب الآيات القرآنية لمساندة المقامات الكشفية والذوقية وشرحها وتفسيرها وتأكيد صدقيتها، والخلاصة، فالحكيم الإشراقي هو من يجمع بين التأله العرفاني والبحث العقلي، وبذلك يؤكد على المستويين النظري والواقعي وحدة الحقائق الدينية والعقلية والشهودية ... فما يدركه الفيلسوف بالعقل والمنطق والاستدلال، يراه العارف من خلال الإشراق [١٨] .

وبالعودة إلى صدر المتألهين، نجد أهداف الحكمة المتعالية محددة بدقة، فبخصوص العلاقة بين الفلسفة والدين والعرفان، فالهدف هو الوصول إلى مقام

التصالح التام بينهم.

" فإذا اتحد التعقل الفلسفي مع الوحي السماوي ، فإن ذلك سيكون نورا على نور" [١٩].

أما البرهان، فالمطلوب أن يصبح مقدمة للعرفان، وفي هذا السياق يشير الشيرازي إلى نقطة محورية في تفكيره ومنطلقه، وهو إيمانه بأن التشيع _ الإمامي _ وحده الذي يستطيع في الإسلام أن يقدم التوافق والانسجام بين الوحي الإلهي والتعقل الفلسفي، لأن التشيع يأخذ العلم والحكمة عارية من مشكاة النبوة، ولأن الفلسفة الشيعية فلسفة مبنية في الأساس على الوحي ...[٢٠] .

كان هذا سفرا قصيرا وسريعا توقفنا فيه عند أهم المحطات المعرفية الكاشفة عن طبيعة تعاطي العقل الإسلامي مع الثنائيات التي تحكمت في إنتاجه المعرفي،وعلاقة المعرفة الدينية بالمناهج المعرفية الأخرى، فالنزاع انفجر مبكرا واستمر إلى يومنا هذا بين الفقيه والمتكلم والفيلسوف والعارف، وبين بعضهم البعض والكل يدعي وصلا بليلى، وقد خاض عدد من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والعارفين تجربة التوفيق والمصالحة بين هذه المناهج والمدارس، بغية نزع فتيل الصراع والتحارب والتأكيد على وحدة الحقيقة وإن اختلفت المناهج والسبل الموصلة إليها، فالله سبحانه وتعالى واحد وطرق الوصول إليه بعدد أنفاس خلقه، "والحق - كما يقول صدر المتألهين - أوسع من أن يحيط به عقل واحد" أو تستوعبه تجربة روحية واحدة، أو ينحصر التعبير عنه بلغة أو إشارة واحدة .

لقد أثرى هذا النزاع والتنوع المنهجي المعرفة الدينية الإسلامية والمعرفتين الفلسفية والعرفانية، وحال دون استبداد أو استفراد منهج أو تيار بالساحة المعرفية الإسلامية، كما أعطى العقل الإسلامي الفرصة للإبداع، خصوصا محاولات التوفيق بين هذه المناهج كما رأينا. وفي الوقت نفسه أثار من الأسئلة والإشكاليات الكثير، من أهم هذه الأسئلة _ في نظرنا _ علاقة المناهج بالمعرفة بشكل عام، وتأثيرها في النتائج؟ وهل هذا التنوع المنهجي يؤكد نسبية المعرفة الدينية ؟ وتحديد معنى أو مفهوم العقل، فقد صوِّر دائما على أنه مخالف للشريعة وللعرفان ؟ ما السبيل لعقلنة المعرفة الشهودية ؟ وكيف نُظر إليها على أنها تقدم فهما وتصورا أكثر عمقا وشمولا للوجود ولأحكام الشريعة ؟ مع أنها فجّرت بدورها إشكالات أخرى لا تقل

غموضا وصعوبة عن الإشكالات التي فجرتها المعرفة العقلية ؟

هل تتوقف المعرفة العقلية عند بناء البعد البرهاني ، أم يمكن أن تتجاوزه لأطوار أسمى (ما فوق العقل) وبالتالي قد تلتقي مع المعرفة الشهودية في مرحلة من المراحل ؟

**للمساهمة في الإجابة على هذه الأسئلة وغيرها، تقدم مجلة المحجة لقرائها في هذا العدد مجموعة من الدراسات والأوراق المقدمة لمؤتمر" المعرفة الدينية جدلية العقل والشهود " الذي نظمه في بيروت معهد المعارف الحكمية في ٢٣ تموز ٢٠٠٤ م.**

قدمت دراسات الملف معالجات لهذه الإشكالية من خلال مقاربات متنوعة، فالباحث الإيراني د. غلام حسين ديناني يؤكد في بحثه: "العقل والعشق الإلهي " على صعوبة إدراك الإنسان للعقل والعشق، لكن وحدة الحقيقة المعبر عنها بالشهود الحضوري كفيلة بتجاوز هذه الإشكالية. أما الشيخ شفيق جرادة، فتحدث تحت عنوان:"العقل في جدلياته" عن موضوع العقل في حقليه المفاهيمي والاصطلاحي . كما حاول الكشف عن منطق التوحيد الارتقائي الذي يقوم في إطاره المعرفي على جدلية العقل الشامل.

واستعرض الدكتور الإيراني محمد صادق الموسوي آراء بعض حكماء الشرق والغرب بخصوص برهان الصديقين لإثبات وجود الخالق. من جهة أخرى تحدث د.جاد حاتم عن نظرية الحب الخالص لدى الملا صدرا، من خلال ثلاثة عناوين: الرحمة للهالك، الحب للهالك، رغبة الموت. أما الباحثة الإيرانية فروزان الراسخي فقد تناولت الموقف من المرأة من خلال المعرفة الشهودية . وعالج د . حبيب فياض ثنائية المنهج في إطار العرفان والفلسفة، كما تحدثت د. مهين الرضائي من إيران عن العدل الإلهي في فلسفة لايبنتس .

أما دراسات هذا العدد فهناك دراستان: الأولى للشيخ محسن غرويان أجاب فيها عن سؤال: هل الحركة الجوهرية اشتدادية ؟ والثانية للباحث المغربي الأستاذ إبراهيم بورشاشن الذي سلط الضوء على علاقة ابن رشد بالتصوف .

وفي باب وجهات نظر: هناك مناقشة لكتاب السيد محمد حسن الأمين: "الاجتماع العربي الإسلامي، مراجعات في التعددية والنهضة والتنوير"، من طرف د. علي فياض والأستاذ إلياس خوري، بالإضافة إلى وقائع الجلسة المستديرة للحوار الذي عقدت على هامش ندوة :"هنري كوربان: حواريات الروح والدين" وقد شارك

في الحواركل من سماحة الشيخ شفيق جرادة، ود. بيار لوري، ود. أعواني، ود. حبيب فياض.

والله الموفق

محمد دكير

**الهوامش**

١. مفتاح السعادة، ص٦٢، نقلا عن د. سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت: دار النهضة العربية، ط _ ١٩٨٤ م، ص ٢٩٩.

٢. أما الغزالي فقد تحدث عن أربعة مناهج للطالبين للحق وهي: منهج المتكلمين، والباطنية، والفلاسفة والصوفية، انظر المنقذ من الضلال ص ٦٤ ،م.س، ص٢٩٨.

٣. انظر تعريف الفارابي لعلم الكلام في: د. أحد قراملكي، الهوية الدفاعية لعلم الكلام، المحجة عدد (١) تشرين أول ٢٠٠١ م ،ص ١٣٦.

٤. انظر للمزيد عن خصائص المنهج الكلامي: الشيخ علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، بيروت: دار الهادي، ط١ _ ٢٠٠٤ م، ص ٨٢.

٥. د. نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط٢ _ ٢٠٠٤ م، ص ٢٥١.

٦. نظرية المعرفة، م.س، ص٨٨، نقلا عن: الصوفية والعقل لمحمد عبد الله الشرقاوي، ص٣٢.

٧. نظرية المعرفة، م.س، ص٨٩.

٨. العرفان، ترجمة: عباس نور الدين، بيروت: دار المحجة البيضاء، ط١ _ ١٩٩٣ م، ص٢٢.

٩. م.ن، ص٢٣.

١٠. الكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، ترجمة: إبراهيم فتحي، بيروت: دار الفارابي، ط١-١٩٨٧، ص ٢٤٧.

١١. نظرية المعرفة، م.س، ص٧٨، نقلا عن مقدمة مفاتيح الغيب لصدر الدين الشيرازي.

١٢. فصل المقال -، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ط١-١٩٦١ م،ص٢٧.

١٣. م.س، ص٣٣ .

١٤. سورة النحل، الآية ١٢٥ .

١٥. ابن رشد، فصل المقال، م.س، ص٣٤ .

١٦. فصل المقال ، نقلا عن : الوافي في تاريخ الفلسفة _ م.س، ص٤٤٥ .

١٧. فصل المقال. م.س ، ص٥٨ .

١٨. سيد ضياء الدين سجادي ، مقدمة في أحوال التصوف والعرفان، مجلة المحجة، العدد الأول، تشرين أول ٢٠٠١ م ، ص١٦ .

١٩. هنري كوربان ، مقام صدر الدين الشيرازي في الفلسفة الإيرانية ،مجلة المحجة ، العدد صفر، حزيران ٢٠٠١، ص ٢٦ .

٢٠. م.س ، ص٢٩ .

# الملف

## ■ المعرفة الدّينيّة: جدلية العقل والشهود

# العقل والعشق الإلهي "الاختلاف والانسجام"

غلام حسين ديناني❖

تعريب عبدالرحمن العلوي

إذا كان من الصعب جداً إدراك ماهية العقل. فليس من السهل إدراك ماهية العشق أيضاً، وحينما تصعب معرفة ماهية هذين الأمرين الأساسين، يصعب أيضاً التحدث عن الاختلاف بينهما...

.. صحيح أن العشق لا ينسجم مع العقل، ويقف في مجابهته دائماً، ولكن لو اعتبرنا العشق في هذا العالم مظهراً لحب البارئ تعالى فالعقل في هذا العالم مظهر لعلم الله أيضاً...

ولو علمنا بأن الصفات الإلهية جميعاً. بما فيها "المحب"، و "العالم" متحدة فيما بينها في نفس الوقت الذي تتحد فيه بالذات الإلهية، فلا بد من الاعتراف بوجود نوع من الانسجام والارتباط بين مظاهر هذه الصفات...

❖ مفكر إيراني.

ثمة كلام طويل حول ماهية العقل والعشق، والاختلاف فيما بين هذين الأمرين الأصيلين، وهناك دراسات كثيرة بهذا الشأن. ورغم ذلك ليس بالمستطاع القول بان الحديث في هذا المضمار قد انتهى، او أن ما يجب ان يقال قد قيل. ويصدق هذا الكلام على كثير من الامور، اذ ليست قليلة تلك الماهيات والقضايا التي يدور حولها نقاش طويل منذ اقدم الايام ولم ينته هذا النقاش حتى. يومنا هذا. ومع ذلك تعد قضية العقل والعشق، مختلفة عن سائر القضايا الأخرى، والمشاكل على هذا الصعيد غير المشاكل المثارة على صعيد آخر.

المشكل المثار بشكل خاص على صعيد العقل هو أن هذا الجوهر الشريف ومن أجل إدراك ماهيته ينبغي عليه أن يجعل نفسه موضوع الإدراك، والأمر المسلم به هو أن ما يقع موضوعاً للإدراك يجب أن يعد شيئاً، وما يعد شيئاً لا يمكن أن يعد عقلاً، فالعقل في حد ذاته مدرك. وما هو مدرك لا ينسجم مع ما هو شيء وإذا كان الأمر كذلك كيف يمكن التحدث عن العقل كشيء واقع موضوعاً للإدراك؟.

إن إدراك ماهية العشق، له مشكلته الخاصة أيضاً وإن اختلفت هذه المشكلة عن مشكلة إدراك العقل. وتتمثل هذه المشكلة في الأمر التالي: حينما يلتهب العشق لا يدع مكاناً للعقل.

بتعبير آخر: العشق كالنار التي تحرق كل شيء ولا تدع موضعاً لغيرها قط.

ومعظم أولئك الذين يضعون العشق في مقابل العقل لهم مثل هذه الفكرة أيضاً ويرون أن العقل عاجز عن الإحاطة بعالم العشق العجيب أو الإشراف عليه.

ويمكن ان نستنتج من ذلك: إذا كان من الصعب جداً إدراك ماهية العقل. فليس من السهل إدراك ماهية العشق أيضاً وحينمايصعب معرفة ماهية هذين الأمرين الأساسين، يصعب أيضاً التحدث عن الاختلاف فيما بينهما.

وتتصل معضلة إدراك ماهية العقل والعشق بمعضلة إدراك ماهية الإنسان، وهذه هي ذات القضية المعقدة التي واجهها الفلاسفة منذ البداية.

فإذا كان بعض فلاسفة العصور القديمة يعرّفون الإنسان بأنه هو حيوان ناطق، فقد أكد البعض الآخر على مسألة ذات الإنسان وطالبوه بمعرفة ذاته ونفسه. ولا شك في أن معرفة الإنسان عن طريق استخدام الحد وتعريف الذاتيات، نوع من أنواع المعرفة. ولا شك أيضاً في أن معرفة الإنسان لذاته، من أهم طرق المعرفة، وإذا

كان الأمر كذلك فما هو التفاوت بين الطريقين؟ وإذا كان ثمة تفاوت على هذا الصعيد، فما هو الطريق الذي ينبغي سلوكه؟.

ومما يجدر ذكره، هو أن ما يدعى بالعلم الحضوري، يعد نوعاً من الشهود، والشهود عبارة عن إدراك مباشر ولسنا بصدد التحدث عن أنواع العلم الحضوري، وإنما نكتفي بالقول: لو يترك الإنسان لحاله، فمن الممكن أن يتردد بين المعرفة الذهنية والإدراك الحضوري، ويبقى عاجزاً عن الحكم بتفوق أحدهما على الآخر.

ولربما يتصور البعض في بادئ الأمر أن المعرفة الذهنية أعلى من الإدراك الشهودي، غير أن هؤلاء يدركون أيضا في ذات الوقت بأن المعرفة الذهنية وإدراك الأشياء عن طريق الحد، أمر يوجب وجوده ثغرة بين عالم العين وعالم الذهن. وهذه الثغرة هي من السعة بحيث يصعب اجتيازها.

وقد سعى عدد كبير من كبار الفلاسفة لتضييق هذه الثغرة أو إزالتها، ولكن قلما نجح أحد منهم في إنجاز هذه المهمة. فالفيلسوف الفرنسي الشهير رينه ديكارت، استطاع من خلال الاعتماد على الكوجيتو أن يجعل فكرة أساس وجوده، وأن يغير وجه العالم من خلال طرح هذه الفكرة، إلا أنه سقط في الخطوات الأولى في هوة الثنوية ولم يستطع أن يخرج نفسه من قعرها.

وحاول بعض تلامذة هذا الفيلسوف وأتباعه أن يقضوا على هذه الثنوية، إلا أنهم لم ينجحوا في تحقيق هذا الهدف أيضاً فطريقة المعرفة الحضورية هي الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تضع حداً لهذه الثنوية وتقدم حلاً لهذه المعضلة العويصة، لأن المعرفة الحضورية معرفة مباشرة، ولهذا تتميز بنوع من الشدة والقوة. والمعرفة القلبية التي هي جزء من المعرفة الحضورية، تقوم بتفسير المسائل المعنوية والدينية وتوضيحها.

بتعبير آخر: ان امتداد المعرفة القلبية يؤدي إلى ظهور الإيمان والفضائل الملازمة لهذا الإيمان. ولهذا السبب يقال بأن المعرفة لا توصل الإنسان إلى ساحل النجاة والفلاح الا اذا شملت وجوده بأسره. فالمعرفة التي ليست شاملة والمؤدية إلى الثنوية، توجب التغرب واللاحضور ايضاً.

ففي عالم الحضور يزول الفاصل بين العين والذهن، ويحصل نوع من الاتحاد بين العالم والمعلوم. ولا تنفصل العين عن الذهن ويحصل نوع من الاتحاد بين العالم

والمعلوم. ولا تنفصل العين عن الذهن حتى في العالم المثالي وعالم المجردات، ولا يلاحظ وجود ثغرة بين العالم والمعلوم.

ويعد علم الله تعالى أكمل علم بمقدوره أن يكشف عن هذا الاتحاد والحضور، فالله تعالى واسع وعليم، ولذلك فانه عالم بكل شيء. ومن المقطوع به أن علم الله بكل شيء وفي كل مكان وزمان، يستلزم نوعاً من الوحدة التي لا يمكن ان يكون لها مقابل. وفي ظل هذه الوحدة ينعدم الفاصل بين فاعل المعرفة ومتعلقها.

اذن فما هو معلوم بعلم الله لا يباين الله تعالى قط، وغير منفصل عنه. لذلك يمكن من خلال الالتفات إلى هذا الموضوع وإدراك العلاقة بين العالم والمعلوم، إدراك وحدة الله المطلقة واحاطته الكاملة بجميع الامور.

لا بد من الالتفات إلى أن كلمة " الحق" هي من أسماء الله أيضاً. ويمكن أن ندرك من هذا الاسم بأنه تعالى حقيقة مطلقة. ومن لديه علم بالحقيقة المطلقة، يعترف أيضاً بعدم تحقيق أية حقيقة عدا الحقيقة المطلقة.

واسم " الحق" ليس الاسم الوحيد الذي يدل على الحقيقة المطلقة. فاسم " المحيط" يدل بدوره على الإحاطة القيومية وغير المتناهية للبارئ تعالى. لذلك لو كان لدى احد علم بالإحاطة القيومية وغير المتناهية للبارئ تعالى، يدرك بأننا لسنا لا نعد " موجوداً" في التقابل مع الله تعالى فحسب، بل ليس بمقدورنا التفكير في التقابل والتضاد مع العقل المطلق أيضاً.

فإذا كان وجودنا ظلاً لوجود الله تعالى، فعقلنا هو الآخر شعاع من أشعة العقل المطلق. إذن فالإنسان المدرك لا حيلة لديه سوى أن ينسجم في إيقاعه مع إيقاع الحقيقة المطلقة وغير المتناهية لذات البارئ تعالى. وهذا الانسجام هو عين ما يمكن أن نسميه أكثر الطرق استقامة للوصول إلى الحق تعالى. ولربما يعد ما يعرف عند أهل المعرفة بـ" الطريقة" هو ذات ما يشير إلى هذا الانسجام، ويحكي عن أقرب طرق التقرب إلى الله.

الكثير من العرفاء يتحدثون عن البصيرة القلبية أثناء سيرهم وسلوكهم، وطالما يستخدمون كلمة " العشق" و "الذوق" وغيرهما، هادفين من خلال استخدام هذه الكلمات، نوعاً من المعرفة المباشرة التي هي اشبه بالتجارب الحسية والشهودية واقرب اليها من المعرفة العقلية. ما يدركه السالك عن طريق الحب والذوق، لا بد

وان يكون لديه جذور في اعماق روحه، ويقوده باستمرار نحو الحقيقة المطلقة، فسالك طريق الحق، من اهل الباطن ويختلف كثيراً عن اهل الظاهر في فكره وسلوكه.

فالذين يعدون من أهل الظاهر يعيشون في عالم مسطح ليس لديه سوى بعدين فقط، في حين يعيش السائرون في طريق الحق وأهل الباطن عالماً آخر غير العالم الذي يعرفه الظاهريون. فعالم أهل الباطن غير محدود ببعدين، ويتميز بارتفاع وعمق مذهلين.

فالذين لديهم صلة بالكتب السماوية، ليس بمستطاعهم ان لا يكون لديهم خبر عن باطن الأمور، لأن هذه الكتب عبارة عن تنزيل من مبدأ متعال غيبي، وإذا كان هذا التنزيل بدون عمق وارتفاع فقد المعنى المحصل.

لا ريب في أن نزول الوحي والكلام الإلهي، ينبغي أن يتحقق في لحظة خاصة من التاريخ، غير أن هذه اللحظة الخاصة يمكن أن تكون وفق نظرة أخرى، في أفق آخر هو ما فوق أفق الزمان. فحسب الآيات القرآنية نزل الكلام الإلهي في ليلة القدر، وليلة القدر هي خير من ألف شهر، لذلك لو نظر إلى جميع لحظات الزمان وآناته على انها متشابهة ومتساوية، لاستلزم ذلك ان يكون لأفق زمان الوحي معنى آخر أيضاً من اجل ان يكون هذا الزمان افضل من غيره.

وفضلاً عما سبق ينبغي أيضاً الالتفات إلى ما يلي: ان ما ينزل من المبدأ إلى دائرة الوجود، لا بد ان يصعد إلى ذلك المبدأ مرة أخرى. ولا شك في أن ما يتحقق في قوسي النزول والصعود، ذو درجات متفاوتة ومختلفة يمكن النظر إليها كمراحل عمق سير الإنسان الكامل وسلوكه.

كما لا ينبغي تجاهل الأمر التالي وهو: إن ما جاء في التنزيل الإلهي، سرمدي، وعدم وجود نهاية لنزول كلام الله وصعوده، فالمتكلم، من صفات الله تعالى، وصفات الله خالدة وسرمدية كذاته تعالى. والموضع الوحيد الذي لا يحضر فيه الكلام الإلهي، هو الموضع الذي لا يوجد فيه لدى الأذن الاستعداد لسماعه، فكلام الله يرن دائماً، ولكن لا تسمعه سوى الآذان المستعدة فقط.

وحينما يدور الحديث عن الأذن المستعدة، فالمراد بذلك هروب الإنسان من مرحلة الظاهر، وانفتاح نافذة روحه وإدراكاته الظاهرية، ينفتح كذلك على عالم

المعنى من خلال روحه، فيرتبط بباطن الأمور وحقائق عالم الوجود وتحصل لديه حالة الانسجام مع هذه الحقائق.

إذن فالإنسان لديه عالمان: ظاهر، وباطن، وليس غريباً على أي من هذين العالمين. وحقيقة وجود الإنسان لا تتميز بجانبين ظاهري وباطني فقط، بل يمكن أن نشاهد في هذا الوجود من زاوية أخرى ثلاث ساحات مختلفة، تتميز كل منها بأهمية خاصة، وهي:

١. ساحة الإرادة.

٢. ساحة الحب أو العشق.

٣. ساحة المعرفة.

وتظهر كل ساحة في صورتين متقابلتين، تكمل كل منهما الأخرى في عين التقابل. فنجد صورتي الفعل والترك في ساحة الإرادة، وصورتي الهدوء والهيجان في ساحة العشق، وصورتي الافتراق والاتحاد _ أو الوحدة والكثرة- في ساحة المعرفة.

وهناك نقاشات طويلة بشأن الاختلاف بين ساحات الوجود الثلاث. فالبعض يعتبر الإرادة أصلاً عند الإنسان، وسائر الأمور من آثارها ونتائجها والبعض يولي أهمية أكبر نحو العشق ويبرر جميع الأشياء الأخرى على أساسه، وهناك عدد كبير من الحكماء والفلاسفة يؤكدون على ساحة المعرفة، ويعتبرونها أساس جميع أعمال الإنسان.

ولكل فئة من هذه الفئات الثلاث أدلتها الخاصة الجديرة بالاهتمام لإثبات فكرتها، فأنصار العشق يهاجمون الفلاسفة ويصفون فكرتهم بأنها واهية وطريقهم بأنه غير معبد. وقلما نجد عارفاً لم يوجه النقد إلى طريق الفلاسفة.

ولم يقل أنصار الإرادة عن أنصار العشق في توجيه النقد للفلاسفة وأسلوبهم. وتحدث الفلاسفة بدورهم عن أهمية موقفهم الفكري وصوابه، وهبوا لدحض أفكار الفئتين السابقتين.

هذا النزاع الملاحظ بين هؤلاء، يكشف عن تحقق العشق، والإرادة، والمعرفة في ثلاث دوائر مختلفة من وجود الإنسان، ويشير إلى عدم انسجامها مع بعضها في ظاهر الأمر. ولكن لو وجد من يتعمق في البعد الباطني للإنسان ويمعن النظر في

عمقة الوجودي، لأدرك اتحاد العشق والمعرفة والإرادة.

طالما تحدث القرآن الكريم عن الفكر والمعرفة معاً، وطالما أشارت الأحاديث النبوية وكلمات أولياء الدين إلى هذا المعنى أيضاً، ويمكن أن نستشف من مجموع التعاليم الإسلامية أن الفكر يجب أن يرافق الذكر، والدور المهم الذي يلعبه هذان العنصران الأساسيان في حياة الإنسان المعنوية.

والذكر لا يؤدي إلى النتيجة المطلوبة بدون الفكر، والفكر لا يوصل الإنسان إلى الهدف النهائي بدون الذكر. والرجوع إلى الآيات القرآنية الشريفة يكشف عن وقوع كلمة القلب مرادفة لكلمة العقل غالباً. طبعاً حينما يقال بأن القلب قد استعمل بمعنى العقل في القرآن الكريم، فلا يراد به العقل بالمعنى المتداول في اللغة اليومية للناس، بل ذلك الجوهر المقدس الذي يتجه نحو الأمر المتعالي دائماً ويثابر من أجل بلوغه.

ويتحدث الشيخ نجم الدين الرازي في رسالة "العشق والعقل أو معيار الصدق في مصداق العشق "بصراحة عن كون القلب محل ظهور العقل، مثلما أن العين محل ظهور الرؤية. ويقول بأن الروح قد التحقت بجسم الإنسان بناء على الأمر الإلهي. وبما أن هذا الجسم لديه أفضل أنواع التركيب بفضل التدبير الإلهي، يعد كل موضع من مواضعه الظاهرية والباطنية محلاً لظهور صفة من صفات الروح.

فإذا كانت العين محلاً لظهور صفة البصر، والأذن محلاً للسمع، واللسان محلاً للنطق، فالقلب محل لظهور العقل.

ويعتقد الشيخ الرازي أيضاً: إذا كان كل موضع من مواضع البدن محلاً لظهور صفة من صفات الروح، يتضح أيضاً أن الروح متصفة بجميع هذه الصفات في عالمها وبصرف النظر عن البدن.

ويلزم عن هذا الكلام القول بأن قوالب البدن هي خلفية الروح، وأنها تعكس كالمرآة ذات هذا الجوهر المقدس وصفاته[1]. .

وعليه تظهر كل صفة موجودة في الروح، في أحد مواضع البدن على أساس نوع السنخية والمناسبة، فيعد ذلك الموضع مظهراً لتلك الصفة. ولكن ينبغي الاهتمام بالأمر التالي أيضاً وهو: بمستطاع كل موضع من مواضع بدن الإنسان - بصفته أحد مظاهر الروح - أن يكشف عن الصفة الروحية والمعنوية بمقدار ما لديه من قابلية واستعداد.

بتعبير آخر: تظهر كل صفة من صفات الروح الغيبية، في أحد مواضع البدن، على أساس استيعاب عالم الحس والشهادة. فإذا كانت الروح مدركة للكليات في عالم الغيب، فينبغي أن تدرك الجزئيات أيضاً من خلال الظهور في مواضع مختلفة من البدن، وعن هذا الطريق يتولى الإنسان خلافة عالمي الغيب والشهادة، عاكساً كالمرآة الصفات الظاهرية والباطنية لله تعالى.

ولا يعزب عن بال العاقل أن الشيخ الرازي حينما يعتبر كل موضع في بدن الإنسان محلاً لظهور إحدى صفات الروح، يتحتم القول بأنه يريد بالقلب هذا العضو الصنوبري الموجود في الصدر. أي انه يضع القلب بمستوى سائر أعضاء الجسم ويعتبره محلاً لظهوره العقل.

وحينما يوضع القلب بمستوى سائر أعضاء الجسم فلا بد أن يراد معناه الظاهر والجسمي، بينما يتحدث العرفاء عن المعنى الباطني، ويعتبرونه أسمى من القلب في اصطلاح الأطباء ولا بد هنا من القول: صحيح أن الرازي قد استخدم القلب بالمعنى الظاهري والجسمي وعده محل ظهور العقل، لكنه كان عارفاً أيضاً بأن القلب الصنوبري مركز للبدن أيضاً ويلعب دوراً مهماً في تنظيم حياة الإنسان.

ونظراً لوجود علاقة ضرورية بين الظاهر والمظهر لا بد من الاعتراف أيضاً بظهور العقل _ الذي هو أعلى صفات الروح- في القلب، الذي هو أهم مواضع الجسم.

إذن فحينما يعتبر الشيخ نجم الدين الرازي القلب محلاً لظهور العقل، يعترف بأفضلية العقل على سائر صفات روح الإنسان.

ومما يجدر ذكره هو أن الشيخ الرازي ورغم عده لكثير من مواضع الجسم محال لظهور صفات الروح، لم يتحدث عن موضع ظهور صفة العشق. فبدلاً من أن يعتبر القلب محلاً لظهور صفة العشق، اعتبره موضعاً لظهور العقل، ورغم ذلك فإنه لم يتجاهل أهمية العشق ووصفه في موضع آخر من رسالته بأنه أفضل من العقل.

نجم الدين الرازي يعتقد بدلالة للعشق، غير أن العشق نفسه يخلع عن نفسه رداء العين والشين والقاف ويرتدي جبة الجذبة، وحينذاك يجتاز السالك بالجذبة قاب قوسي حدود الوجود، ويتربع في مقام " أو أدنى" على بساط قرب الحق وفي هذه المرحلة لا يتجرد العشق وحده من العين والشين والقاف بل يتجرد حتى الذكر

من قشر " فاذكروني" فيكشف سلطان " أذكركم" عن جماله، فيصبح الذاكر مذكوراً والعاشق معشوقاً.

ويشير الشيخ نجم الدين الرازي إلى مقام الفناء ويعتقد بأنه لا يمكن السير في طريق الفناء الا بقدم العشق. فما يمكن ان يقود في هذه المرحلة هو المحو والفناء. وبما ان العقل عين البقاء، فانه عاجز عن قطع هذا الطريق.

طريق العشق عند نجم الدين الرازي، طريق ينتهي إلى حرم الفناء، ولا يبقى في هذا الحرم موضع للغير.

ورغم ذلك نراه يشير في موضع آخر إلى العلاقة بين العشق والعقل ويقول كلما ازداد نور العشق، ازداد نور العقل. ولكنه لا يرى العكس، أي آن ازدياد نور العقل لا يؤدي بالضرورة إلى ازدياد نور العشق[٢] غير انه يعتبر العقل قابلاً للاشتعال بشعلة العشق.

ما يحظى بالتأمل في كلام هذا العارف هو انه يعتبر نور العقل قابلاً لشعلة العشق المتقدة ومتأثراً بها، فيمكن عن هذا الطريق تبرير الارتباط بين هذين العنصرين النوارنيين.

ولبعض المفكرين نفس هذه النظرة إلى العقل أيضاً فيرون ان العقل وان كان محدوداً من حيث الجانب الفاعلي، الا انه غير محدود قط من حيث الجانب القبولي أي قبول الحقائق.

إذن فالشيخ نجم الدين وعرفاء آخرون غيره يذهبون إلى تأثر العقل بشعلة الحب وقبوله لها. ومن الواضح ضرورة وجود نوع من الاتحاد بين القابل والمقبول، وليس بمقدور القابل ان يكون غريباً على ما يقبله. ولذلك لا بد من وجود انسجام كامل بين العاقل والحب وعدم وجود تباين او اختلاف بين الاثنين.

بتعبير آخر: رغم ما يلاحظ من اختلاف بين العقل والحب في بادئ الأمر، غير أن هذا الاختلاف يزول في نهاية الأمر ويظهر اتحاد وانسجام كاملان بين الاثنين:

أولئك الذين يتحدثون عن حب الله لا يرتابون قط في أن خاتم الأنبياء (ص) يحتل أعلى مراتب حب الله، كما يعترفون أيضاً بأن الرسول (ص) ليس أعقل جميع الناس فحسب، وإنما هو الصادر الأول والظهور الكامل للعقل الكلي.

إذن يعد أحب الناس لله، أعقلهم أيضاً، فيتحد في وجود هذا الإنسان الكامل،

العشق ــ الذي يمثل ذروة الحب- والعقل معاً ويزول الاختلاف والتقابل تماماً.

واتحاد العقل والعشق في المراحل العالية التي تتسجد أكمل مراتبها في شخص الرسول (ص) ليس بالأمر الخافي، بل نجد هذا الاتحاد والانسجام منعكساً في كلام الله تعالى في صيغة الوحي النازل على قلب الرسول (ص).

ولا بد من الإشارة إلى أن القرآن الكريم لم يستخدم مفردة " العشق" وإنما استخدم مفردة " الحب" ومشتقاتها. ولا يخفى على أرباب المعرفة بأن ما يستشف من مفردة الحب هو ذات الشيء الذي تدل عليه كلمة " العشق" وقد قال أحد الشعراء الظرفاء في ذلك:

ليس فرق بين الحب والعشق.

فالشام ليست سوى دمشق.

فالحب الشديد والذي يعادل العشق، قد ورد في القرآن الكريم كصفة من صفات المؤمنين: " أشد حباً لله".

إذن إذا كان "الحب الشديد" قد طرح في القرآن الكريم كأحد الكمالات العالية، فقد طرح التعقل والتفكر وإدراك الحقائق فيه وبمختلف التعابير ككمال عال أيضاً. واستخدم القرآن الكريم شتى أنواع العبارات التي يتحدث فيها عن إدراك الأمور وبلوغ مقام المعرفة. والتي يمكن عدها طرق المعرفة وأهم هذه الطرق هي:

١. الحواس الظاهرية كالسمع والبصر.

٢. العقل.

٣. القلب.

٤. الفؤاد .

٥. اللب.

طبعاً بعض هذه العناوين واسع جداً بحيث يشمل عناوين فرعية أخرى. ولو تأمل أحد في القرآن الكريم لأدرك مدى الأهمية التي يوليها هذا الكتاب السماوي لحواس الإنسان، وكيف يعتبر عدم الاستخدام الصحيح والمعقول لها، أمراً موجباً للضلال وسوء العاقبة.

ومن خلال التأمل في الآيات القرآنية وإنعام النظر فيها، ندرك عدم وجود أي فاصل او ثغرة بين الإدراكات الحاصلة من الحواس وما يمكن أن يدرك عن طريق

العقل والقلب والفؤاد. فطالما وضع القرآن الكريم الإدراكات الحسية إلى جانب الإدراكات العقلية والقلبية، وهذا ما يمكن ملاحظته في الآيات التالية:

﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾(٣)

﴿وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة﴾(٤).

﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾(٥).

نلاحظ في هذه الآيات كيف وضعت الإدراكات المستحصلة عن طريق العين والأذن، إلى جانب الإدراكات العقلية والقلبية،وكيف تؤدي الغفلة عن التأملات العقلية والقلبية إلى نفس النتائج الوخيمة التي تؤدي إليها الغفلة عن الإدراكات الحسية.

يستنتج بعض المفكرين المسلمين عن اقتران العين والأذن بالعقل والقلب في هذه الآيات وغيرها، مدى أهمية المعرفة المتحققة عن طريق العين والسمع، إلى جانب المعرفة الوجدانية المستحصلة من خلال القلب والعقل. فكيف بمقدور الإنسان ان تكون لديه معرفة بذاته وعلاقته بالوجود، دون ان تكون لديه معرفة بالطبيعة التي تحيط به، ودون أن يكون لديه علم بماضيه؟.

اقتران العين والأذن بالعقل والقلب في الآيات القرآنية يعلمنا أمراً آخر وهو أن طريق الوصول إلى معرفة العالم يمكن أن يبدأ من طريق معرفة الحواس. فالعقل ومن خلال الهيمنة التي لديه على الإدراكات الحسية بمقدوره أن ينتقل من المحسوس إلى المعقول. فتكمل معرفة الإنسان بالعالم والوجود من خلال هذه الحركة التصاعدية.

ففي نظام المعرفة القرآنية لا يمكن الانتقال من المحسوس إلى المعقول فقط، بل يقع كل ما هو معقول، ضمن دائرة الوجدان والإدراك القلبي أيضاً.

كلمة " القلب" مستعملة في القرآن الكريم بصيغة المفرد والجمع، وطالما نسبت اليها عملية الإدراك وهناك عملية الإدراك وهناك أيضاً بعض الاستعمالات التي تشف على ان القلب مصدر الإيمان والخشوع والتقوى، او الوجدان والعاطفة والإرادة.

إذن يمكن القول أن هناك آمرين أساسيين مشتركين بين جميع تلك الأشياء التي

يمكن أن يكون ليدها ارتباط بالقلب، وهما:

١- العلم والإدراك وكل ما يعد من شؤون المعرفة.

٢- الإيمان والوجدان والعاطفة وكل ما له صلة بها.

ويعتقد أبو طالب المكي _ وهو من كبار العرفاء- أن القلب لديه أذن وعين ولسان وحاسة ذوق، ويقول بأن ذلك الجزء من الخاطرات الواقع في أذن القلب يدعى بـ" الفهم"، وما يجري في لسان القلب عبارة عن الكلام الذي يعد ذوقاً، وما يقع في شامه القلب عبارة عن العلم الذي يمكن ان يعد عقلاً مكتسباً عن طريق التزاوج مع العقل الغريزي[٦].

ويشير الحكيم الترمذي ضمن هذا الاطار إلى امر ذي اهمية كبيرة وهو ان الله تعالى خلق لقلوب الناس درجات تتصل بها درجات العلم ومراتب المعرفة. وكلما كان العلم اكبر، كلما كان في القلب اقوى واخفى.

وعلى ضوء الفكرة هذه يمكن القول: إن الإنسان لديه درجات مختلفة ومقامات عديدة تتناسب كل درجة مع نوع من أنواع العلوم.

وأثار عارف آخر هذه الفكرة بالصورة التالية:

قلب الإنسان لديه قلب أيضاً. وفي قلب القلب يصل العبد إلى السكون والاطمئنان بين يدي الله تعالى. وهذا المقام هو ذات المقام الذي يعبر عنه أهل المعرفة بـ" سر السويداء" [٧].

ويشبه سهل الشوشتري وهو من كبار العرفاء أيضاً _ القلب بالبحر، ويفسر كلمة "البحر" الواردة في الآية الكريمة "مرج البحرين يلتقيان" بالقلب، ويقول بوجود جواهر مختلفة في بحر القلب كجوهر الاستلام والإيمان، وجوهر المعرفة والتوحيد[٨] .

وتحدث علماء الادب واللغويون عن القلب بطريقة ليست مختلفة كثيراً عن لغة العرفاء. فقد قال ابن منظور بأن القلب هو العقل، وقال الفراء بأنه الفهم والتدبير. وشط عنهما الجاحظ حيث حصر معنى القلب في حفظ المعلومات ووصفه بأنه يحفظ خزانة الخاطرات والأسرار، فضلاً عن حفظه للمحسوسات الحسنة والقبيحة ونتائج الرغبات والعلم والحكمة[٩].

واذا ما علمنا بأن حفظ المعلومات مسبوق بفهمها وإدراكها، ادركنا أيضاً أن

الجاحظ يعتقد أيضاً بدخول الفهم والتدبير في معنى القلب.

وكلمة القلب ليست هي الوحيدة التي تدل على العقل والفهم والتدبير، وإنما تدل كلمتا "اللب" و " الفؤاد" على هذه المعاني إلى حد ما أيضاً. فابن منظور قد فسر "اللب" بـ"العقل". قال أيضاً بأن لب كل شيء ولبابه: خالصه وخياره.

وقال البعض بأن " اللب" يطلق على العقل الخالي من الشوائب والأوهام، ولذلك يعد كل لب عقلاً، ولا يعد كل عقل لباً. ولذلك قال الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولو الألباب﴾[١٠].

ويشف مضمون هذه الآية عن أن معنى "اللب" هو نوع من العقل الممتاز المتفوق على سائر العقول.

والوضع على هذا المنوال أيضاً في كلمة " الفؤاد" فقال عبد الواحد اللغوي بأن القلب اسم جاء بمعنى الفؤاد ويستخدم بمعنى العقل أيضاً[١١]. .

إذن إذا كانت كلمتا القلب والفؤاد تدلان على معنى العقل والفهم، يمكن ان ندرك بسهولة معنى الآية التالية﴿ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾[١٢]. أي أن أهل التذكر، هم الذين لديهم العقل والإدراك.

ويرى بعض كبار رجال التصوف بأن مقام الفؤاد أسمى من مقام القلب، ويعد معدن نور المعرفة والشهود.

ويبدو أن هؤلاء قد تأثروا في رأيهم هذا بالآية القرآنية التالية ﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾[١٣] أي أن "الفؤاد" عند كبار أهل التصوف عبارة عن مقام الرؤية والشهود، و"القلب" مقام العلم والمعرفة.

هؤلاء يرون: ما لم تتحقق الرؤية والشهود عند " الفؤاد" فليس بمقدور " القلب" الانتفاع بعلومه.

الحكيم الترمذي ومن أجل إثبات ما ذهب إليه يقول أن الأعمى، ومهما كانت المعلومات التي لديه ترفض شهادته من قبل الحاكم، وذلك لكونه أعمى ولم تنفعه ضمن هذا الإطار جميع المعلومات التي لديه[١٤].

إذن أراد الحكيم الترمذي من خلال هذا المثال ان يؤكد على عدم فائدة العلم اذا لم يصل بالإنسان إلى مقام الشهود والرؤية. ولذلك عد بعض المتصوفة كلمة " الفؤاد" مشتقة من " الفائدة" وقالوا بأن الذين يصلون إلى مقام " الفؤاد"، يشاهدون

فوائد حب الله ويقطفون ثمار هذا الحب.

ويستند الحكيم الترمذي إلى آيتين من القرآن الكريم للبرهنة على التفاوت بين مقامي " القلب" و " الفؤاد" الآية الأولى تتحدث عن أصحاب الكهف:﴿ وربطنا على قلوبهم إذا قاموا﴾[١٥] والثانية تتحدث عن أم موسى: ﴿وأصبح فؤاد أم موسى فارغاً إن كادت لتبدي به﴾[١٦].

يرى الحكيم الترمذي أن أصحاب الكهف كانوا في مقام القلب، وبما أن مقام القلب مقام العلم، فلن يتحقق العلم بدون ربط، ولذلك تحدث الله تعالى عن ربطه لقلوبهم بنور التوحيد. أما بالنسبة لأم موسى فإنها كانت في مقام الفؤاد، وبما أن هذا المقام مقام الرؤية والمشاهدة فقد وصف بفراغ الفؤاد. وتدل كلمة " فارغ" في الآية على عدم الحاجة إلى الربط والمقدمات في هذا المقام. وعدم الحاجة إلى الربط معناه التمتع بنوع من الفراغ. .

مما سبق يمكن ان نستنتج بأن ما ورد في آثار أهل المتصوف تحت عناوين "القلب"، و " الفؤاد" و"اللب"، عبارة عن طرق للمعرفة، حظيت بالتأييد القرآني.

الحارث المحاسبي ــ من كبار الشخصيات العرفانية- يولي أهمية كبيرة للعقل ويعتبره جوهر الإنسان، ويقول:

"لكل شيء جوهر، وجوهر الإنسان عقله، وجوهر العقل توفيق الله" [١٧]

ويقول سهل الشوشتري (التستري):

" لا يصح الكون إلا بالعقل"[١٨] .

وهناك عبارات مهمة أخرى للشوشتري في العقل كالقول التالي: "إنه عقل من عقل إلى عقل".

أي أن العقل يبدأ من العقل وينتهي إلى العقل. وقال البعض في تفسير هذه العبارة هو أن العقل يتكامل عن طريق التجربة فيحصل لديه علم بما هو غير موجود مما هو موجود...

وتحدث أبو الحسين النوري ــ وهو من كبار الشخصيات العرفانية- بطريقة أخرى عن العقل وذلك حينما سئل عن الطريق الذي عرف به الله، فقال: عرفت الله بالله. فقيل له وماذا عن العقل؟ فقال: العقل عجز لا يدل إلا على عجز مثله.

فالنوري يرى ان العقل لا يعرف الله تعالى الا بعون الله. ويعتقد بأن الفريضة

الأولى التي فرضها الله على عباده هي فريضة المعرفة، حيث ورد في القرآن الكريم:﴿وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون﴾[١٩].

وفسر ابن عباس كلمة " ليعبدون" بـ" ليعرفون".

أبو الحسن النوري يعتبر العقل مدار المعرفة، ويعده أول مخلوق إلهي، إلا انه يؤكد في ذات الوقت على أن العقل إذا لم يشع فيه نور الوحدانية، فلن يستطيع بلوغ كعبة الآمال ولن يدرك المبدأ.

هذه الفكرة عبر عنها العارف المعروف الحسين بن منصور الحلاج بالبيتين التالين:

لا يعرف الحق إلا من يعرفه          لا يعرف القديم الحادث الفاني
كان الدليل له منه اليه به          من شاهد الحق في تنزيل القرآن[٢٠]

ومن شعر الحلاج هذا نفهم ان الله تعالى لا يرى الا بعين الله. وعليه ما لم يصل السالك إلى مقام الفناء، وما لم ينظر إلى الحق بعين الحق، فلا يمكن عده من أهل المشاهدة.

الذي يشاهد الحق بعين الحق، لا يشاهد الحق بعينه فقط، وإنما يسمعه بأذن الحق ويبينه بلسان الحق أيضاً. ولا يصدق هذا الكلام على الأذن والعين واللسان فقط، وإنما يصدق حتى على وجود السالك أيضاً.

فكرة وحدة الوجود، ملاحظة بشكل متكرر في الآثار الشعرية والنثرية المنسوبة للحلاج، وكذلك في الشطح الشهير الذي خلفه، ولم يكن الحلاج هو الوحيد الذي تحدث عن و حدة الوجود، بل هناك عرفاء آخرون تحدثوا بطريقة وأخرى عن وحدة الوجود أو وحدة الشهود، وواجهوا على هذا الصعيد الكثير من المشاكل التي لا تطاق. وتلاحظ فكرة "وحدة الوجود" في آثار الحكماء والفلاسفة المسلمين، وقد ناقشها كل منهم من وجهة نظر خاصة.

ابن سينا اقترب من هذه الفكرة خلال عرضه لبرهان الصديقين في إثبات وجود الله تعالى. واكتسب هذا البرهان أهمية خاصة بين الحكماء المسلمين، وسعى كل واحد منهم لتقرير هذا البرهان طبقاً للموقف الفكري الذي كان عليه. ونحن نعلم أن برهان الصديقين لا معنى له بدون القول بنوع من وحدة الوجود.

ومن الجدير ذكره هو أن القول بتباين الوجودات لا يحظى بتأييد كبير من قبل

كبار الفلاسفة المسلمين. ويمكن ان يقال على هذا الضوء بأن مواقف كبار الفلاسفة المسلمين تكاد تكون واحدة مع مواقف كبار العرفاء المسلمين، في هذه الفكرة.

ولا شك في أن مسألة الوجود ووحدته من المسائل الأساسية في الفلسفة، وإنكار الوجود معناه إنكار الفلسفة. ومثلما حظيت هذه المسألة بالاهتمام من خلال المشاهدات والمكاشفات العرفانية والقلبية، حظيت بالاهتمام أيضاً من خلال الجهود العقلية والفلسفية. وتم التوصل من خلال هذين الطريقين إلى الكثير من الحقائق. ولربما يكمن التقارب بين الكثير من العرفاء والفلاسفة في هذا الأمر بالذات.

صحيح ان الفلاسفة المسلمين يطالعون قضايا الوجود من خلال عين العقل والاستدلال، إلا انهم لم يتجاهلوا عين القلب والشهود وعالم الحضور، لأنهم يعتبرون الإنسان موجوداً ذا عينين، فهم يقولون بالتشكيك في الوجود من جهة ويعتبرون المعرفة ذات مراتب ومراحل من جهة أخرى. وفي هذه النقطة بالذات تقترب الفلسفة الإسلامية من العرفان، وينسجم الكثير من الفلاسفة مع بعض العرفاء.

اولئك الذين ينظرون إلى الوجود بعين واحدة ولا يبصرون مختلف درجات المعرفة ومراتبها، يوجهون الانتقاد للفلاسفة المسلمين، ويعيبون عليهم اقترابهم من العرفاء[٢١]. .

لا بد من الالتفات إلى ان المعرفة، من سنخ الحضور والظهور، وما هو سنخ الحضور والظهور، يساوق الوجود، ومعنى مساوقة المعرفة للوجود هي أنهما إذا كانا مختلفين من حيث المفهوم، فإنهما متحدان في المصداق، وفي مثل هذه الحال بإمكاننا أن نقول: إذا كانت المعرفة مساوقة للوجود، فان التشكيك في الوجود والاعتراف بوجود مراتب مختلفة له، يستلزم أن تكون المعرفة ذات مراتب أيضاً، ولو حدث اعتراف بمراتب المعرفة ودرجاتها لأصبح الاختلاف بين العرفاء والفلاسفة اختلافاً غير جوهري ولا ذاتي، ولتحقق الوئام بين هذين الفريقين.

صحيح أن العرفاء ينتقدون الفلاسفة وهناك اختلاف بين الفريقين، غير أن هذا الاختلاف يبقى حينذاك مجرد اختلاف على صعيد مراتب المعرفة ودرجاتها. أي اختلاف على هذه الدرجة من المعرفة أو تلك وليس على أصل وجود هذه الدرجات أو عدم وجودها، والاختلاف في الدرجات أمر غير قابل للإنكار.

أما أولئك الذين يعتقدون بوحدة المعرفة، يعتبرون هذا الاختلاف في درجات

المعرفة اختلافاً تشكيكياً ومن لوازم الوحدة أي أنهم يشاهدون الوحدة في عين الكثرة.

كبار رجال العرفان الاسلامي ورغم انتقادهم للفلاسفة منذ القدم إلا انهم يعتبرون العقل لطيفة ربانية وسلطان اقليم الوجود الإنساني.

كما تحدث عن أهمية العقل عدد كبير من العرفاء كالحكيم الترمذي، والحارث المحاسبي، وسهل الشوشتري، وذي النون المصري، والجنيد البغدادي، والكلاباذي، والقشيري، معتبرينه لطيفة ربانية وحاكماً على مملكة جسم الإنسان.

ويعبر عن هذه اللطيفة الربانية في الشرع الإسلامي بالروح أحياناً، وبالعقل في أحيان أخرى، وبالنفس والقلب في بعض الأحيان.

إذن فالإنسان لديه ظاهر وباطن، ويتمتع بالغيب والشهود. وأهم آثار الباطن والغيب هو ما يعرف بالعلم والإدراك والمعرفة.

وهكذا نستنتج بأن العرفاء والصوفية ليسوا من اعداء العقل قط، ولم تحظ آراؤهم وكلماتهم على هذا الصعيد بالدراسة على الوجه الصحيح. وإذا ما لوحظ في آثار هذا الفريق نوع من الذم للعقل، فمرادهم هو إلا يبقى العقل ضمن حدود الغريزة وألا يتقيد بقيود مصالح هذا العالم ومنافعه. أما إذا لم يتقيد العقل بهذه القيود ولم يخضع للأهواء النفسانية والأمور التافهة، فانه ليس لا يذم فحسب وإنما يعد لطيفة ربانية أيضاً ومصدراً لتعالي الإنسان وتكامله.

ولا بد من الانتباه إلى أن عبارات أهل المعرفة واصطلاحاتهم، دقيقة جداً وقائمة على أساس سلسلة من الأصول والمعايير المعتبرة.

أن إطلاق تعبير "لطيفة ربانية" على العقل، يكشف عن أن العقل ليس موجوداً جامداً وان هو مرن وسيال. ويظهر اتساع العقل في صدر الإنسان، هذا الصدر الذي وصفه القرآن بصفتين: إيجابية، وسلبية، وهما صفة الانشراح، وصفة الضيق. فقد وصف القرآن الكريم الرسول محمداً (ص) بصفة انشراح الصدر حينما قال في الآية من سورة الانشراح _الم نشرح لك صدرك_ وهناك العديد من الآيات التي تتحدث عن ضيق الصدر أيضاً.

ولا يخفى على أهل البصيرة بأن صدر الإنسان ميدان حرب وصراع بين العقل والغرائز. أي ان صدر الإنسان درجة من القلب يتصارع فيها كل من العقل والأهواء

النفسانية. ولهذا السبب ينسب الانشراح والضيق إلى الصدر، في حين لا توصف سائر درجات القلب ومقاماته بهاتين الصفتين.

وإذا سلمنا بأن صدر الإنسان ميدان للنزاع بين العقل والغرائز الحيوانية، لا بد من الاعتراف أيضاً بأن ضيق الصدر تعبير عن الجهل، وشرح الصدر تعبير عن العلم.

وأشارت الأحاديث المأثورة إلى جنود الجهل وجنود العقل والحرب القائمة بين هذين المعسكرين. ومن هذا ندرك ان شرح الصدر، على صلة بالعقل والمعرفة، وضيق الصدر، على صلة بالجهل ويدل عليه.

وليس هناك شك في حالة الصراع والمواجهة المستمرة بين شرح الصدر وضيق الصدر، ولكن الشيء الذي لا بد من التأكيد عليه هو ان شرح الصدر، عملية غير محدودة، وبامكان الصدر ان ينشرح على حساب الجهل حتى لا يدع مكاناً له.

على ضوء هذه الفكرة ندرك لماذا يعتبر اهل المعرفة العقل لطيفة ربانية، فهم يعلمون ان العقل سيال ومتسع بمقتضى لطافته الذاتية، ولديه الاستعداد لاستقبال إشراقات الأنوار الإلهية التي لا حدود لها.

طبعاً يقاس شرح الصدر وسعة القلب عند كل إنسان، بمقدار عقله ومعرفته. كما يقاس ضيق الصدر بمقدار ما له من جهل.

ولا بد من القول على هذا الصعيد بأن كلمة " العقل" لم تأت في القرآن الكريم في صيغة اسمية أو مصدرية، وإنما وردت في صيغة فعلية وفي مواضع عديدة. طبعاً هناك العديد من الكلمات القرآنية، مستخدمة في معنى قريب من معنى العقل مثل "التفكر"، و " التدبر"، و " العلم"، و "النظر"، و "البصيرة".

أبو البركات البغدادي - وهو فيلسوف شهير من أصل يهودي - يقول في كتابه "المعتبر" إن كلمة العقل لا تدل سوى على العقل العملي لأنها مستخدمة في اللغة العربية بمعنى المنع والعقال، وكلمة العقال تعني شد ركبة البعير[٢٢]. وحينما يعقل البعير يمنع من النشاط والحركة. والعقل كذلك بمقدوره منع نفس الإنسان المتمردة عن الأعمال التي تقتضيها الشهوة والهوى.

ولا يبعد كلام أبي البركات هذا عن الصواب، وقد يعد معتبراً على ضوء المعاني اللغوية للعقل في اللغة العربية، ولكن لو أنعمنا النظر في الاستخدامات القرآنية

لمشتقات كلمة العقل لاتضح لنا أن هذه الكلمة تدل على أعمق المعاني الفكرية والابتعاد النظرية للفكر.

وقد التفت الفيلسوف الإسلامي " ابن رشد" لهذه الملاحظة وسعى لإثبات أن القرآن ليس لا يعارض الأفكار الفلسفية فحسب، وإنما يدعو إلى التفكير الفلسفي العميق أيضاً.

وليس الفلاسفة هم وحدهم الذين ينطلقون من الآيات القرآنية نحو الأفكار المنطقية والفلسفية، وإنما طوى ذات هذا الطريق الكثير من كبار العرفاء أيضاً وكتبوا آثارهم بالأسلوب العقلي والمنطقي.

فالحارث المحاسبي- عارف القرن الثالث الهجري الكبير- لديه آثار كتبها بالأسلوب العقلي المنطقي، ويمكن أن تعد نموذجاً لأهل الفكر والمنطق. وفضلاً عن أنه كان يتحدث وفق الموازين العقلية والمنطقية، كان يوصي الآخرين أيضاً بتحاشي التطرف في الحب والبغض، وألا يحجبوا وجه الحقيقة بحجاب الأحاسيس والعواطف العمياء.

يؤكد المحاسبي على أن التطرف في الحب والبغض مخالف لحالة الاعتدال ويفسد العقل ويغطي الباطل بغطاء الحق. كما انه يعتبر الغرور عائقاً امام الإدراك، وينظر إلى نزعة الإنسان نحو الانتصار كعامل من عوامل جره إلى وادي الجدل وسبباً يدفعه لعدم الاعتراف بما هو حق(٢٣).

المحاسبي يتحدث في آثاره من منطلق منطقي وعقلي، ويدعو مخاطبيه إلى التأمل في الأمور وتدبرها.

ومما يجدر ذكره هو أن العارف الكبير كان يعيش في القرن الثالث الهجري، وكان الطابع الغالب على عرفاء هذا القرن هو التحدث بمثل هذا الأسلوب. وجميع الآثار والكتب التي صنفت في هذا القرن كانت تحتوي على أفكار جديدة تشف عن نوع من النزعة نحو العقل والمنطق. ففي الكتابات العرفانية لهذا العصر، اخذ الحديث يدور لأول مرة عن ماهيات الأشياء، كالتفاوت مثلاً بين ماهية العجب وماهية التكبر. وتغيرت الأوضاع الاجتماعية في هذا القرن وتمهدت الأرضية لظهور الأفكار.

في القرن الثالث الهجري دخل التصوف في مرحلة جديدة وأصبح مقترناً بنوع

من العقلية والمنطقية، وهذا لا يعني ان التصوف او العرفان غريب على الإسلام، بل معنى هذا الكلام هو أن المتصوفة حصلوا في هذا العصر على أدوات جديدة وأصبح بمقدورهم من خلالها التعبير عن تجاربهم الباطنية والمعنوية بطريقة أوضح.

البعض يرى أن التجربة الصوفية فريدة من نوعها ولا نظير لها، والاختلاف بين صوفي وآخر يقتصر على أسلوب التفسير لهذه التجربة. طبعاً الاختلاف في التفسير أو التباين في التعبير، على علاقة بالاختلاف في الثقافات، ومهما قيل على هذا الصعيد فلا ريب في الأمر التالي: إن للعرفان أو التصوف وكل ما له علاقة بالحياة المعنوية، جذوراً قرآنية، كما يمكن ملاحظة ملامحه في سيرة الرسول(ص) وأئمة أهل البيت(ع).

وإذا قبل أحد بوجود الجذور العرفانية في القرآن، فليس بمستطاع أحد أن يتهم العرفاء بمعاداة العلم. بينما ثمة من يتهم العرفاء والصوفية بهذه التهمة ويصفهم بأنهم أعداء ألداء للعقل، مستندين ضمن هذا الإطار على عبارات لهم تحمل في ظاهرها المعارضة للعلم والعقل.

والحقيقة هي أن العرفاء حينما يذمون العلوم، يريدون بها العلوم التي تقف في مقابل علم الباطن وتوصد باب السلوك المعنوي. فالعلم إفراز عقلي، والعقل عند العرفاء لطيفة ربانية ومشرق المعرفة.

فإذا كان المحاسبي كعارف كبير يكتب رسالة في فهم القرآن ويتحدث فيها بلغة العقل، في القرن الثالث الهجري، فقد ظهر في القرون التالية عرفاء كجلال الدين الرومي (المولوي) الذي وصف العقل بمشرق أنوار المعرفة[٢٤].

جلال الدين الرومي يعتقد أن روح الإنسان تستأنس بالعقل والعلم، وتعتبر كل ما عدا هذين العنصرين الشريفين غريبا[٢٥].

صحيح أن الرومي قد انتقد العقل في بعض شعره، وعد قدم الاستدلال العقلي خشبية وضعيفة، غير أنه يعتبر أساس العقل محكماً وقوياً، وهو ما يمكن أن نعبر عنه بالعقل الكلي.

العقل قابل للتقسيم إلى جزءين: كلي، وجزئي. والعقل الكلي هو العقل الذي يراه جلال الدين الرومي أساساً لجميع الأمور. أما " قصة الفيل" التي أوردها في شعره واختلاف الناس في ماهية ذلك الفيل، فهي إشارة إلى العقل الجزئي. ففي هذه

القصة يتصور البعض أن الحس عامل المعرفة، غير أن هذا الحس ـ والذي يتصل بالعقل الجزئي ـ أوقعهم في أخطاء فاحشة حينما اختلفوا في معرفة الفيل في الظلام الدامس، لأنهم لم يتمكنوا من مشاهدته ككل، وإنما اعتمدوا على أيديهم في الحدس، غير أن يد كل منهم كانت تقع على عضو من أعضائه، ولذلك كان يعطي كل شخص رأيه وفق التصور الذي يحدث لديه عن الجزء الذي تلامسه يده.

هذه التصورات الخاطئة، هي التي يطلق عليها الرومي اسم العقل- أي العقل الجزئي- ويوجه لها الانتقاد[٢٦].

إذن فالاختلافات ناشئة عن العقل الجزئي، ولو أفلح المرء في الاتصال بالعقل الكلي لصان نفسه من الوقوع في الخطأ.

دراسة آثار أهل العرفان والتصوف تكشف عن عدم مخالفتهم للعقل. وإذا ما شوهدت مثل هذه المخالفة، فالمعني بها هو العقل الجزئي والعقل النفعي.

في القرن الثالث الهجري ظهر ـ كما قلنا ـ نوع من التصوف الممتزج بالتفلسف.

كما اقترب الفلاسفة من أهل العرفان وظهر بين الطائفتين نوع من التعاطف.

الرجوع إلى آثار كبار فلاسفة العالم الإسلامي كالفارابي وابن سينا، يكشف عن أن هؤلاء لم يكونوا غافلين عن القضايا العرفانية المهمة، في ذات اهتمامهم بأمهات المسائل الفلسفية. ويصدق هذا الكلام على كبار عرفاء العالم الإسلامي أيضاً، لأنهم ورغم بلوغهم أسمى مقامات السلوك، كانت لديهم اهتمامات بأهم القضايا الفلسفية.

ولسنا نروم الحديث عن التصوف الفلسفي أو الفلسفة العرفانية، ولكن من الضروري الالتفات إلى الأمر التالي، وهو أن الكثير من الفلاسفة كانوا على معرفة بالطريقة العرفانية، وكانوا من أهل السير والسلوك إلى حد ما.

والكثير من كبار العرفاء، ورغم أنهم لم يكونوا من الفلاسفة رسمياً، الا انهم لم يجدوا حرجاً في عرض الأفكار الفلسفية العميقة.

ولا يعني هذا الكلام أن بالإمكان الوصول إلى الحقائق العرفانية عن طريق الفلسفة، لأن الفلسفة لا توصل إلى الحقائق العرفانية، كما لا يمكن حل المسائل والمعضلات الفلسفية بواسطة العرفان، لأن العرفان لديه مواضيعه الخاصة التي تختلف عن مواضيع سائر العلوم.

ورغم ذلك هناك نوع من التعاطف والتجاوب بين كبار الفلاسفة والعرفاء في العالم الإسلامي، لا يمكن تجاهله. ولا شك في أن هناك العديد من العوامل التي أدت إلى ظهور هذه الحالة لا مجال لذكرها. ولا شك كذلك في ترتب الكثير من الآثار عليها لا ينبغي تجاهلها.

هذا التجاوب الحاصل انتفع به الكثير من الفلاسفة كالسهروردي في الحكمة الإشراقية، وصدر المتألهين الشيرازي في الحكمة المتعالية، وساعد على إغناء أساليبهم الفكرية.

ولا بد من التأكيد على الحقيقة الأخرى التالية وهي: إذا كان هناك بعض التجاوب الفكري بين العرفاء والفلاسفة في العالم الإسلامي، كان هناك أيضاً اختلاف كبير أيضاً بين الطائفتين ليس بمستطاع أحد تجاهله.

الكثير من العرفاء يعتقدون أن المعرفة موهبة، يهبها الله تعالى بفضله للسالكين، في حين يذهب الفلاسفة إلى ضرورة العمل والسعي من أجل تحصيل المعرفة، ويعتقدون بعدم استطاعة أي أحد بلوغ درجة المعرفة بدون مثل هذا العمل والمثابرة ونجد بين أهل العرفان أيضاً من يرى ضرورة العمل لبلوغ مقام المعرفة رغم عدم إنكار حقيقة كون المعرفة هبة الهية.

يعد أبو سعيد الخراز أحد الذين يأخذون بهذه الفكرة الأخيرة فيرى أن مقام المعرفة، وان كان موهبة إلهية، غير أن من الضروري أن يعمل الإنسان من أجل بلوغه وله على هذا الصعيد عبارة رائعة تقول:

"المعرفة تأتي من وجهين: من عين الجود، وبذل الجهود"[٢٧]. .

وينقل لنا الحارث المحاسبي حادثة طريفة وتربوية خلاصتها انه ألف كتاباً في المعرفة وأعجب به. وفيما كان يلقي نظرة إعجاب واستحسان عليه، دخل عليه شاب رث الثياب وسأله: هل المعرفة، حق الله على الخلق أم حق الخلق على الله؟ فأجابه: المعرفة حق الله على الخلق: قال له الشاب: إذن من الأولى أن يهب الله معرفته لمن هم جديرون بها. فعدل المحاسبي عن إجابته وقال: بل هي حق الخلق على الله. فقال له الشاب: الله أعدل من أن يظلم خلقه.

فاضطرب المحاسبي وهب مسرعاً فأحرق ذلك الكتاب وعاهد نفسه على ألا يتحدث عن المعرفة قط[٢٨].

طبعاً حينما قال الحارث المحاسبي بأن المعرفة حق الله على الخلق، اعترض عليه الشاب قائلاً إذا كان الأمر كذلك يلزم من هذا أن تكون المعرفة موهبة إلهية، ولا معنى حينذاك لأي عمل وجهد لتحصيلها. وحينما عدل الحارث عن إجابته وقال بأنها حق الخلق على الله، اعترض عليه الشاب وقال: يلزم عن هذا الكلام أن يهب الله المعرفة لجميع الناس، ولو حرم منها أحداً عد هذا الحرمان ظلماً، والله لا يظلم أحداً.

وللعارف البغدادي الشهير الجنيد بن محمد (ت٢٩٧هـ) عبارة رائعة في المعرفة جاء فيها:

" **المعرفة معرفتان: معرفة تعرف، ومعرفة تعريف**"[٢٩] .

ومعرفة التعريف هي أن يعرف الله تعالى نفسه للأفراد، فيتعرفون عن هذا الطريق على أمور العالم.

ومعرفة التعريف هي أن يكشف الله تعالى عن آثار قدرته في الآفاق والأنفس للناس، ثم يتلطف عليهم كي يدركوا عن هذا الطريق ان العالم ليس بدون صانع، وهذه المعرفة هي ذات الشيء الذي يتمتع به عامة المؤمنين. اما المعرفة من النوع الاول فهي خاصة بالخواص. وفي ظل هذه المعرفة يتضح كل شيء للإنسان بفعل تنوره بنور الله تعالى.

الاهتمام بما سبق يكشف عن طبيعة موقف العرفاء إزاء موضوع " المعرفة" وما هي آراؤهم فيه، هؤلاء قد أدركوا بوضوح أن المعرفة ليست مبدأ ومنشأ لجميع الأمور فحسب، وإنما هي غاية الغايات أيضاً.

وهناك اختلاف في الطريقة التي يمكن بها الوصول إلى مقام المعرفة، وثمة آراء كثيرة في هذا المجال، وليس من السهل التوصل إلى قدر جامع بينها.

ورغم ذلك عقدت العزم على السير في هذا الطريق الشائك المحفوف بالمخاطر، وذلك من خلال التوكل على الله والتطلع إلى فضله ورحمته.

وانبريت خلال هذا الطريق الطويل لمطالعة كتاب عقل الفلاسفة، وإنعام النظر في آيات عشق العرفاء والمتصوفة.

طبعاً يعتقد بعض رجال العرفان انه لا يمكن الوصول إلى محتوى آيات العشق عن طريق مطالعة كتاب العقل. ولكن ينبغي الالتفات من جانب آخر إلى الأمر التالي

وهو أن العشق ينشأ من نفس الموضع الذي ينشأ منه العقل وإذا كانت وحدة المصدر قادرة على الكشف عن وحدتها فيما هو صادر منها، فيمكن أن نشيد أملاً على وحدة العقل والعشق ونلاحظ نوعاً من الارتباط بين الاثنين بفضل الأمارات التي لدى كل منهما عن المبدأ.

صحيح أن العشق لا ينسجم مع العقل، ويقف في مجابهته دائماً، ولكن لو اعتبرنا العشق في هذا العالم مظهراً لحب البارئ تعالى فالعقل في هذا العالم مظهر لعلم الله أيضاً.

ولو علمنا بأن الصفات الإلهية جميعاً. بما فيها "المحب"، و "العالم" متحدة فيما بينها في نفس الوقت الذي تتحد فيه بالذات الإلهية، فلا بد من الاعتراف بوجود نوع من الانسجام والارتباط بين مظاهر هذه الصفات.

صحيح أن بعض الصفات الإلهية تعد متقابلة مع البعض الآخر، غير أن هذه الصفات المتقابلة مستغرقة في الوحدة الإطلاقية، ولا يبقى محل للتقابل والثنائية في هذا الاستغراق، و"العشق" و"العقل" ورغم أنهما صفتان متقابلتان دائما، لكنهما تعتبارن من صفات الإنسان الخاصة، وصفات الإنسان مستغرقة في وحدته الاطلاقية الظلية.

أي يعد العقل إنسانياً بمستوى إنسانية العشق. ولا يوجد موجود عاقل غير الإنسان، كما لا يوجد موجود عاشق غيره أيضاً، والميزة الأساسية للعشق هي أن العاشق لا ينظر سوى إلى معشوقه ولا يعير أهمية لأحد غيره. ويتميز العقل بهذه الميزة أيضاً ولا يفكر سوى في معقوله فقط. ومما يقع في دائرة إدراك العقل هو المعقول والمعقول متحد بالعاقل دائماً والعقل لديه الاستعداد الكافي لتجزئة كل شيء وتحليله وتحديد موقعه.

وضمن هذه العملية يقوم العقل بتميز المعقول عن غير المعقول، فيسقط كل ما هو غير معقول من درجة الاعتبار. والعشق هو الآخر يحرق كل شيء ولا يبقي على أحد سوى "الحبيب".

إذن مثلما لا تود العين رؤية أحد عدا الحبيب، كذلك العقل لا يقيم اعتباراً لأي شيء عدا المعقول.

العشق يبعث جواباً سلبياً لكل ما هو غير المعشوق، ويزيح كل شيء عداه عن

طريقه. أما العقل فيسعى كي يجعل غير المعقول معقولاً وإدخاله إلى دائرته.

لغة العشق لغة سلبية، بينما يتحدث العقل بلغة السلب ولغة الإيجاب، والعشق ينظر دائماً من منظار التنزيه، غير أن العقل يهتم بالتنزيه والتشبيه.

العشق والعقل، ساحتان أساسيتان من سوح وجود الإنسان وتعتمد عليهما ماهيته. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي حمل على عاتقه ثقل الأمانة المرهق، وتعد القدرة على تحمل هذا العبء الثقيل من آثار العقل والعشق معاً. فمثلما تتحقق عظمة الإنسان من خلال العقل والعشق، تتحقق سعادة أو شقاء الإنسان أيضاً في ظل هذين العنصرين.

الملاحم العظيمة التي سطرها الإنسان بواسطة العشق، باعثة على الدهشة، كما أن الآثار الفكرية والثقافية التي افرزها عقله، باعثة على الإعجاب والحيرة.

نحن لا نريد التحدث عن تقدم أي منهما عن الآخر ولكن لا بد من الإشارة إلى وجود أحاديث للمعصومين تقول بأن العقل هو المخلوق الأول والصادر الأول، طبعاً هناك أيضاً من يستند إلى بعض الآيات والأحاديث الأخرى للقول بأن العشق أساس الوجود، وأنه لولاه لما ظهر العالم.

كبار أهل المعرفة تحدثوا بلغة العشق، وبلغة العقل وظهر كنز المعنوية والثقافة عن طريق هاتين اللغتين. لذلك ينبغي التعرف على كلا اللغتين: والاتصال بأولئك الذين تحدثوا بهماز فالذي يقلب كتاب العقل لا بد أن يشاهد آيات العشق أيضاً.

وهناك أمور كثيرة ينبغي مطالعتها في كتاب العقل. كما أن هناك أموراً أخرى لا يمكن إدراكها وبلوغها الا عن طريق مشاهدة آيات العشق.

ولا بد ضمن هذا الإطار من التنويه إلى ما يلي: وهو أن عدداً كبيراً من أهل المعرفة وفي ذات الوقت الذي تحدثوا فيه بلغة العشق وعبروا عن رسائلهم في قالب الشعر، لم يتجاهلوا لغة العقل أيضاً. فكثير من الأفكار الحكمية والفلسفية العميقة موجودة في الآثار العرفانية والتصوفية، إلا أنها ظلت خافية على الكثير من أهل التحقيق.

وقد استقطبت اهتمامي هذه القضية منذ القدم، وأخذت أترصد الفرصة المواتية لاستعراض هذه الأفكار ودراستها، مع الإشارة أيضاً إلى طبيعة التعامل بين العرفاء والفلاسفة.

الهوامش:

١ـ نجم الدين كبرى، رسالة العشق والعقل، طبع طهران، تصحيح تقي تفضلي، ص ٥٠.

٢ـ نفس المصدر، ص ٧٨.

٣ـ الملك، ١٠.

٤ـ الاحقاف، ٢٦ .

٥ـ الاعراف، ١٧٩ .

٦ـ ابو طالب المكي، قوت القلوب، ج١، ص ٢٤٧، نقلاً عن كتاب " الصوفية والعقل" للدكتور محمد عبد الله الشرقاوي.

٧ـ نفس المصدر، ص ١٣٣ .

٨ـ نفس المصدر، ص ١٣٨ .

٩ـ الجاحظ، الرسائل، ص ١٤١، نقلاً عن كتاب الصوفية والعقل، الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي.

١٠ـ البقرة، ٢٦٩ .

١١ـ الراغب، المفردات في غريب القرآن، نقلاً عن كتاب الصوفية والعقل تأليف الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي.

١٢ـ سورة ق، ٣٧ .

١٣ـ النجم، ١١ .

١٤ـ الحكيم الترمذي، رسالة الفرق، ص ٦٨ .

١٥ـ الكهف، ١٤ .

١٦ـ القصص، ١٠ .

١٧ـ العقل وفهم القرآن، تأليف الحارث المحاسبي، ص ٩٦، نقلاً عن الصوفية والعقل، الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي.

١٨ـ التراث الصوفي، تأليف التستري، ج٢ ص ٧٥-٧٧، نقلاً ع نفس الكتاب.١

١٩ـ العنكبوت، ٦٩ .

٢٠ـ ديوان الحلاج، شرح الدكتور مصطفى كامل الشبيبيـ بيروت ١٩٤٧، ص ٢١٠.

٢١. لمزيد من الاطلاع على هذه الفكرة، تراجع آثار الدكتور محمد عابد الجابري.

٢٢. ابو البركات البغدادي، المعتبر، ج٢، ص ٤٠٩- ٤١١.

٢٣. الحارث المحاسبي، رسائل في العقل، ص ٢٣٣، نقلاً عن كتاب الصوفية والعقل، تأليف الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي.

٢٤. المثنوي، الدفتر الثاني، ب ٤٣.

٢٥. نفس المصدر، ب ٥٦.

٢٦. نفس المصدر، الدفتر الثالث.

٢٧. اللمع، الطوسي، ص ٥٦، نقلاً عن الصوفية والعقل، تأليف الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي.

٢٨. الشعراني، الطبقات الكبرى، ج١، ص ٣٤، نقلاً عن نفس المصدر.

٢٩. الكلاباذي، التعرف، نقلاً عن نفس المصدر.

# العقل في جدلياته

يحمل المبحث المعرفي في الأدبيات الإسلامية نقاشاً ووجهات نظر متعددة وثرية تتعلق بمصدر تلك المعرفة وحركتها...

وللعقل كما للشهود موقع خاص في مجمل هذه النقاشات وتفاصيلها، ونحن في هذه الورقة المتعلقة بجدلية العقل والشهود، لا نريد الرصد التاريخي لتلك النقاشات، كما لا نريد توصيف حركتها، بقدر ما نريد استثارة بعض الأسئلة والأفكار المتعلقة بالموضوع....

وبالتالي فإنا سنعمد بداية إلى التعرف على المصطلحين كمدخل لاستكشاف شبكة العلاقة الجدلية بينهما، وإن بمعنى خاص، لمعنى ومفهوم الجدلية، لنرى بعد ذلك ما هي النتائج التي يمكن ان تسفر عنها تلك العلاقة من حيث المستلزمات المعرفية، وعليه سنقوم بعدة خطوات...

## تحديد معنى العقل

علينا أن نؤكد هنا أن العلماء قد اختلفوا اختلافاً حاداً في تعريف حد العقل وحقيقته.. فلقد قيل انه: "جوهر مجرد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعله، وهو النفس الناطقة التي يشير إليها كل واحد بقوله انا، وقيل العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان، وقيل العقل نور في القلب يعرف الحق والباطل، وقيل العقل جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وقيل العقل قوة للنفس الناطقة، وهو صريح بأن القوة العاقلة امر مغاير للنفس الناطقة، وان الفاعل في التحقيق هو النفس والعقل آلة لها بمنزلة السكين إلى القاطع، وقيل العقل والنفس والذهن واحد الا انها سميت عقلاً لكونها مدركة وسميت نفساً لكونها متصرفة، وسميت ذهناً لكونها مستعدة للإدراك، كما جاء ان " العقل ما يعقل به حقائق الاشياء"[١] .

أما المحاسبي (٢٤٣هـ.) فقد اعتبر "العقل غريزة جعلها الله عز وجل في الممتحنين من عباده"[٢] ... لا يعرف الا بفاعله في القلب والجوارح، لا يقدر احد ان يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله... وبمورد آخر عبر قائلاً " والمعرفة عنه تكون[٣] ثم ان " الفهم والبيان يسمى عقلاً ، لأنه عن العقل كان"[٤] .

وقد أعطاه المحاسبي بعد "البصيرة والمعرفة بتعظيم قدر الأشياء النافعة والضارة، في الدنيا والآخرة ، ومنه العقل عن الله" إلى ان يشير "الحجة حجتان عيان ظاهر أو خبر قاهر. والعقل مضمن بالدليل، والدليل مضمن بالعقل، والعقل هو المستدل، والعيان والخبر هما العلة".

هذا وقد سعى أبو حامد الغزالي إلى تقسيم معاني العقل معتبراً ان العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان....

**الأول:** الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية...

**الثاني:** العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

**الثالث:** علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال...

**الرابع:** ان تنتهي قوة تلك الغريزة إلى ان يعرف عواقب الامور ويقمع الشهوة

الداعية إلى اللذة العاجلة ويقمعها...

فالأولان بالطبع والأخيران بالاكتساب، ولذلك ورد مما ينسب إلى الإمام علي (ع):

| | |
|---|---|
| رأيت العقــل عقلــين | فمطبــوع ومسمــوع |
| ولا ينفــــع مسمــوع | اذا لــم يـكن مطبوع |
| كمــا لا تــنفع الشمس | وضوء العـين ممنـوع |

إلى ان ينتهي الغزالي بالقول " انا نريد بالعقل : ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان، وهي الصفة الباطنة التي يتميز بها الآدمي عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور"[٥] .

فمن الحديث عن العقل باعتباره جوهراً بسيطاً إلى كونه ملكة فغريزة معرفة، فمعيار تمييز بين الحق والباطل، فمستعبر بالحال لمعرفة السلوك المناسب للمآل، على نهج من الإيمان واليقين..

إلى ان جاء بعد ذلك ابن عربي ليعتبر ان اول موجود ظهر مقيد فقير موجود يسمى العقل الأول. وان له "ثلاثمائة وستين وجهاً ونسبة من حيث هو عقل. فأعطى للعقل معنى وجودياً بحتاً تصله بما هو عقل مع ما يرتبط به من نسب ووجوه متعددة..

كما ان الجيلي اعتبر في معرض حديثه عن العقل الأول انه " هو محل لشكل العلم الإلهي في الوجود لأنه القلم الاعلى ثم ينزل منه العلم إلى اللوح المحفوظ، فهو اجمال اللوح واللوح تفصيله والعقل الاول هو الإمام المبين"[٦].

هذا واعتبر التهانوي ان هنا " عقل الكل" ينبع من العقل الاول " وبالجملة فالعقل الكل هو العاقلة أي المدركة النورية التي تظهر بها صور العلوم المودعة في العقل الاول"[٧].

ولعل هذا البعد الانطولوجي في الحديث عن ماهية العقل بلغ أقصاه عند الإسماعيلية الذين اعتبروا

ان النفس اذا كانت علة الهيولى فإن " النفس أول معلول العقل، والعقل اول معلول الباري تعالى، وان الباري تعالى على كل موجود ومبدعه ومتقنه ومتمه ومكمله على النظام والترتيب الاشرف فالاشرف وترتيب الموجودات عنه كترتيب العدد عن

الواحد الذي قبل الاثنين.."(٨)

ثم يجيء في رسائل اخوان الصفا " اعلم ان علة وجود العقل هو وجود الباري عز وجل وفيضه الذي فاض منه وعلة بقاء العقل هو امداد الباري عز وجل له بالوجود والفيض الذي فاض أولاً وعلة تمامية العقل هي قبول ذلك الفيض والفضائل واستمداده من الباري تعالى، وعلة كمال العقل هي إفاضة ذلك الفيض والفضائل على النفس بما استفاده من الباري عز وجل" (٩).

وهكذا يأخذ العقل منحى غيبياً اذ به كان عالم الخلق فهو المتولد الاول عن الباري سبحانه وهو توسط الفيض بتمامه وكماله وغائياته الوجودية.

وهذا ما لقي عند بعض الحكماء بعضاً من الموافقة، اذ في الوقت الذي قدم فيه العقل كآلة ومنطق وحدود للتصورات والقضايا والمفاهيم، قدم ايضاً باعتباره علماً ومعرفة ايجادية تشتغل به النفس لترسم ابعاد الحقائق بل ولتولد الحقائق أيضاً.. " حيث ان العقل بالفعل عين المعقول، بل العقل كل الاشياء، فمتى كان وجود العقل بالقوة كان معقوله أيضاً بالقوة، وكلما كانت القوة العاقلة اشد فعلية، كانت معقولاتها أشد تحصلاً واوكد وجوداً"(١٠) .

إلى ان يصير العقل عقلاً بالفعل فعقلاً مستفاداً، وهو بسبب عود النفس"إلى المبدأ الوهاب، واتصالها كرة بعد أولى، ولا يخفى أن العقل المستفاد "هو بعينه العقل بالفعل، اذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتصال بالمبدأ الفعال، وسمي به لاستفادة النفس اياه مما فوقها، فالإنسان من هذه الجهة هو تمام عالم العودة، وصورته كمال أن العقل الفعال كمال عالم البدو وغايته، فإن الغاية القصوى في إيجاد هذا العالم الكوني ومكوناته الحسية هي خلقه الإنسان، وغاية خلقه الإنسان العقل المستفاد؛ أي المشاهدة للعقليات والاتصال بالملأ الأعلى"(١١).

وبهذا فقد تم تقديم العقل كحركة للنفس في معرفة وتعقل ذاتها المفاضة من عند الله بل هو الفيض والاياب إلى المصدر الذي يتحد المعقول بحيث تصبح الحركة المتعلقة عقلاً والموضوع المعاين بحقيقته عقلاً كذلك..

وهكذا فسياق هذا التتابع لمعنى العقل يضعنا أمام اتجاهين رئيسيين في فهمه:

الاتجاه الاول: هو الذي تعاطى مع العقل كآلة أو منهج لاستكشاف شبكة النسب والعلاقة بين الحقائق والأشياء بعد درك حدودها، وتكوين التصور المناسب لها،

والذي يشكل عالم المعقولات الماهوية والفلسفية والمنطقية.

وهو نحو من الفهم للعقل بحسب وظائفه المهتمة بهيئة الحقائق.. ولعل هذا النحو هو الذي أطلق عليه اسم "شغل الباحثين" وهو الذي عدّ "غاية درجات العامة"[١٢] ونهاية ما يرتقي إليه العباد من أهل الظاهر"[١٣] اذا استطاع المشتغل به أن يصل إلى درجة اليقين، وقد قال بعض أهل السلوك: "انه الحد الفاصل بين الخاصة والعامة، فهو أول خطوة من خطوات الخاصة" [١٤].

إلا انه وإن كان القلب بمنزلة البصر للنفس، فإن نتائجه المتولدة عنه هي"الفكريات"، " الفكر إنما يكون بالعقل، والعقل لا يدرك إلا متعيناً مثله، فلا يهتدي إلى التوحيد لإثباته الرسوم، والتوحيد لا يكون الا بفنائها واستهلاك الكل في عين الأحدية، وانتفاء الحدوث في القدم كما قال تعالى:﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾[١٥] وهو أمر يعجز عنه العقل ولا ينجي منه - أي من بحر الجحود - الا نور الاعتصام بضياء الكشف."[١٦]

وأعتقد أن هذه الحدود التي وضعت للعقل، إنما وضعت لهذه الأبعاد الوظيفية المطروحة له في الثقافات اليونانية بشكل خاص، أو بعض الثقافات الوافدة عموماً...

**الاتجاه الثاني:** وهو الذي تعامل مع العقل باعتباره فعالية انسانية تصدر عن النفس الناطقة "وللنفس درجات من التجرد، كالتجرد البرزخي وهو تجردها في مقام الخيال، والتجرد التام العقلي، والتجرد الاتم الذي هو فوق التجرد العقلي. ومعنى كونها فوق التجرد ان ليس لها حد تقف اليه ومقام تنتهي عنده؛ أي ليس لها وحدة عددية بل وحدة حقة حقيقية ظلية[١٧]."

فهناك إذن، وحدة حقيقية لا ينفصل فيها العقل عن النفس بمراتبها... إلا أن ذلك لا يمنع من تسمية

بعض تصرفات النفس الواحدة بالوحدة الظلية التي لا تعداد فيها، من باب الإشارة التبيانية أو الاصطلاحية لبعض موارد حركاتها والتي منها العقل، والذي يكون المراد منه في هذا الجانب "البرهان النظري بترتيب المقدمات والاشكال القياسية والاقوال الشارحة"[١٨].

وعليه يمكن تصوره كامتداد لحركة النفس في تعقلها يتجاوز الحدود المصطلح

عليه عادة، خاصة اذا وجدنا مسوغات نظرية وتداولية لمثل هذا التوسع، والذي يمكن أن نعبر عنه بالتعقل...

بل يصبح الامر اكثر الحاحاً اذا وجدنا في مجال النص الاسلامي ما يشير إلى العقل من خلال الصيغ الفعلية..

ولقد اعتبر اصحاب هذا الاتجاه ان تصوير العقل كجوهر مستقل سوف يوقعنا في نزعة تشييئية وتجزيئية، "تشييئية لأنها تجمد الممارسة العقلانية بأن تنزل عليها أوصاف الذوات، مثل، (التحيز)، والتشخص)، و(الاستقلال)، و(التحدد بالهوية)، و(اكتساب الصفات والأفعال).

وتجزيئية لأنها تقسم تجربة العاقل الإنساني المتكاملة إلى أقسام مستقلة ومتباينة، ذلك أن تخصيص العقل بصفة الذات يجعله منفصلاً عن أوصاف أخرى للعاقل لا تقل تحديداً لماهية الإنسان، كالعمل والتجربة مثلاً."[١٩]

وقد سعى أصحاب هذا الاتجاه لتدعيم نظرتهم، تارة بكشف موارد الاضطراب الذي حصل في تحديد معنى العقل والذي استنتجوا من خلاله عدم صلاحية كل دخيل اصطلاحي يقوّم العقل بمعنى "الجوهر"، واعتبروا أن هذا التحديد هو من هفوات ابن رشد ومن سبقه من الفلاسفة، معتمدين بذلك على محاججة ابن تيمية الذي اعتبر العقل صفة، وهو " الذي يسمى عرضاً قائماً بالعاقل" مع ان كلمة عرض هي ككلمة جوهر إنما دخلت من بوابة الثقافات الوافدة.

وقد رتبوا على هذه القناعة جملة من وظائف العقل مثل:

- صورة الربط، بمعنى ان العقل هو إدراك القلب للعلاقة بين معلومين.

- صورة الكف، بمعنى ان العقل يمنع صاحبه من الوقوع فيما يضرّ به من النزعات والشهوات والاهواء.

- صورة الضبط، بمعنى أن العقل هو إمساك القلب لما يصل إليه حتى لا ينفلت منه"[٢٠].

وهي وظائف يضاف اليها غيرها مما لم يمنع أحد من علماء المسلمين نسبتها للعقل وللعاقل..

كما عملوا لتدعيم نظرتهم تارة أخرى بالعودة إلى النصوص القرآنية وهي آيات قد وردت فيها مادة عقل اما بصيغة فعل المضارع على سبيل الاستفهام ﴿ أفَلاَ

﴿تَعْقِلُونَ﴾[٢١] أو التقرير ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[٢٢] أو النفي ﴿لاَ يَعْقِلُونَ﴾[٢٣] إلى غير ذلك.

دون أن يجروا نقاشاً في نقطتين:

**الأولى:** ان الفعل وصيغته انما يدل على حدث في زمن وقع أو يقع في " الآن" غير القار، وهو بذلك يحدث غبره أو يقظة أو ثقافة حتى إذا ما استقرت وثبتت في مصدرها كانت عقلا أو فؤاداً أو لباً أو قلباً..

من هنا عاب سبحانه في سورة الحج على قوم، قائلاً: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾[٢٤]

**الثانية:** إن ذكر العقل كمصدر لفعل التعقل قد ورد كثيراً في الروايات والأحاديث على تنوع اهتماماتها العبادية أو الاخلاقية أو السلوكية أو المعرفية، بحيث انه اسمي بأول ما خلق الله "العقل"...

فهل يمكن البحث في شأن إسلامي معرفي أو علمي خارج دائرة العلاقة بين القرآن والسنة بما هي _ السنة- شارحة للآيات؟!

على أي حال، فإن الاستغراق في مثل هذه النقاشات وان كان قد فتح أمامنا الكثير. الا ان الاقتصار في البحث اليوم على الكشف عن ماهية أمر العقل، أمر لا يقع في سلم الأولويات المعرفية والعلمية اذا ما قيس الأمر بالتعرف إلى العقل في حركته وأدواره وشبكة الروابط التي يقيمها في مجالات الإدراك الإنساني على كل تشعباته.. ونحن نفضل هنا التعامل مع العقل بما هو حكمة وبصيرة..

والحكمة اسم لإحكام وضع الشيء في موضعه؛ أي عبارة عن اتقان العلم بحقايق الأشياء، وأحوالها، وخواصها، واوصافها الظاهرة والباطنة، ومصالحها، ومفاسدها ومعرفة ارتباط المسببات بأسبابها، وتعليق كل حال منها بأوقاتها التي قدر فيها، وقرن بها، واتقان الصفة بتطبيقها على العلم بها"[٢٥].

أما البصيرة، فهي نور العقل المنور بنور القدس المؤيد بتأييد هداية الحق، وهي نهاية مراتب العقل في الإدراك، وتسمى القوة القدسية أي ان تبلغ في الاستدلال على المطالب العلمية إلى الحقايق التي لا تدرك الا بنور البصيرة، وهي للقلب بمنزلة البصر للعين، وقد تطلق البصيرة على الحجج والبينات التي تدرك بالبصيرة اطلاقاً لاسم السبب على المسبب قال الله تعالى: ﴿ هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ ﴾[٢٦-٢٧].

ومثل هذا المعنى للعقل هو الذي ورد في نصوص الكتاب الحكيم بألفاظ: اللب، الفكر، الحلم، النهى، الحجى وغير ذلك، بل هو المعنى الذي يصير فيه العقل بصيرة القلب حتى إذا ما اندمجا دخل العقل دائرة الأثر والعمل؛ لأن القلب موقع الإيمان كما النفاق والكفر، وموقع المحبة كما العداوة والبغضاء، وموقع النية واستعداد العمل، ومجلى الخواطر والفيض والكشف، حتى إذا ما كان العقل بصيرته كانت البصيرة العاقلة نوراً من فيض الله يقذفه في قلب من يشاء.

الخطوة الثانية: وهي تلك المتعلقة بأفق حركة العقل الشهودي إذ بعد يأس العقل النظري بحدوده وتصديقاته المكتشفة لشبكة العلاقة بين الحقائق والاشياء، عن الاشتغال بنفس ما اعتاد الاشتغال به، حين ولوج ذوات الحقائق اكتشف حاجته إلى القلب كمركز للإيمان، ليستكمل رحلة سيره الإدراكي، "فللعقل نور يدرك به أمور مخصوصية، وللإيمان نور به الالوهة، وما يجب لها، ويستحيل وما يجوز منها فلا الذات، وما نسب الحق إلى نفسه من النعوت"[٢٨] . فالعقل بحركته الاولى يلج إدراك الضرورات المفاهيمية كالألوهة، ويحمل سلطة تحديد الواجب من الممكن والمستحيل، وبنفس هذه الحركة يدرك استحالة الدخول إلى معرفة ذات الحقائق دون الانقياد لنور الإيمان...

وهنا تبدأ عنده رحلة اليقظة نحو عالم جديد من المعرفة، هي المعرفة الذوقية أو الشهودية أو الكشفية. ويعتقد بعض أهل المعرفة أن " أكثر أهل العلم لا تجاوزون عن طور الفكر. والآحاد منهم مرزوقون بالحدس، والأوحدي منهم له القوة القدسية"[٢٩].

فكيف يمكن التعرف إلى هذه المراحل من حركة التعقل الانساني؟ إنها وبلا شك مما أشار إليه القرآن الكريم بقوله سبحانه تختص ﴿ عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾[٣٠] وقال تعالى: ﴿ وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾[٣١]، وقال: ﴿ إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً﴾[٣٢]، وقال: ﴿وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ﴾[٣٣]،والعلم هنا قسمه عرفاء المسلمين إلى اقسام:

❖ علم العقل، وهو كل علم يحصل إما ضرورة أو عبر دليل، ويصح فيه القول انه إما صحيح أو فاسد.

❖ علم الأحوال وسبيله الذوق، و" الذوق أول درجات شهود الحق بالحق في أثناء البوارق المتوالية"[٣٤] . وهذه العلوم لا يمكن لعاقل أن يحدها ولا معرفتها دليلاً

بحسب ما أفاد ابن عربي..

❖ عـالم الأسـرار، "وهو العلم الذي فـوق طور العقل، وهو علم نفث روح القـدس في الروع فيـختص به النبي والولي، وهو نوعان: نوع منه يدرك بالعقل كالعلم الاول.. لكن هذا العالم به لم يحصل له عن نظر، ولكن مرتبة هذا العلم أعطت هذا .

والنوع الآخـر على ضربين: ضـرب منه يلتـحق بالعلم الثـاني لكن حاله أشـرف، والضـرب الآخـر من علوم الأخبـار، وهي التـي يدخلهـا الصـدق والكذب، الا أن يكون الخبر به قد ثبت صدقه عند المخبر وعصمته فيما يخبر به ويقوله"[٢٥].

فهذا النحو من العلم وإن تجـاوز طور العقل، إلا انه على أنواع كل منهـا لـه نحو ارتباط وعلاقة ضرورية مع العقل وطوره الخاص...

لذلك عدّ ابن عـربي أن: "للعقل ثلاثمـائة وستين وجهاً يقابل كل وجه من جناب الحق العـزيز ثلاثمـائة وستين وجهاً، يمده كل وجه منها بعلم لا يعطيـه الوجه الآخر، فإذا ضـربت وجـوه العقل في وجـوه الاخذ، فـالخـارج من ذلك هي العلوم التـي للعقل المسطرة في اللوح المحفوظ الذي هو النفس" .

ثم اذا كـان العقل قـادراً على استنبـاش خفـايا عالم الوجود على تعدادها، وتعداد صنوفـهـا، فـإن العلم الـذي هو مـدار اهتمـام العقل الديني فـي جـدليـاته انما يـختص بمحور يتركز على معرفة الله سبحانه، والعلاقة معه جل شأنه..

وهو مـحـور يتـوزع على سـبـع مسـائل من عـرفـهـا لم يصعب عليه شيء من علم الحقـائق، وهـي معـرفـة أسـماء الله تعـالى، ومـعـرفـة التـجليات، ومـعـرفـة خطاب الحق عبـاده بلسـان الشرع، ومـعـرفـة كمـال الـوجود ونقـصه، ومـعـرفـة الإنسـان من جـهة حقائقه، ومعرفة الكشف الخيالي، ومعرفة العلل والأدوية"[٢٦].

أما نوعية الأدلة التي يستند إليها في هذه المسائل فهي: " أدلة سمعية وعقلية، وإذا حكمنـا على أمر بحكم مـا، فلا شـك فيـه أنه على ذلكم الحكم، وإذا كـان الأمر على مـا قلناه فيـأخذ المتأهب عقيدته من القـرآن العزيز وهو بمنـزلة الدليل العقلي في الدلالة، إذ هو الصدق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تـنزيل من حكيم حميد فلا يحتاج المتأهب مع ثبوت هذا الأصل إلى أدلة العقول"[٢٧].

إلا ان هذا الاعـتبـار للعقل ودليليته، إنما هو من باب الثقـة به لكاشف عن وجوه الحقـائق الخـارجـيـة.. لذا فـمـا يشـكك فيـه إنمـا هو نتـائج العقل، لا أصل قـابليـتـه،

ولنفس السبب الموجب للثقة بالعقل كانت الثقة بالشهود، وهذا ما عبّر عنه محيي الدين بن عربي اذ يقول: "إن كل ما يستقل العقل بإدراكه عندنا يمكن ان يتقدم العلم به على شهوده، وذات الحق تعالى بائنة عن هذا الحكم، فإن شهودها يتقدم على العلم بها، بل تشهد ولا تعلم، كما ان الألوهة تعلم ولا تشهد، والذات تقابلها.

وكم من عاقل ممن يدعي العقل الرصين من العلماء النظار يقول انه حصل على معرفة الذات من حيث النظر والفكر، وهو غالط في ذلك، وذلك لأنه متردد بفكره بين السلب والاثبات، فالاثبات راجع إليه، فإن ما اثبت للحق الناظر ما هو الا الناظر عليه من كونه عالماً قادراً مريداً إلى جميع الأسماء. والسلب راجع إلى العدم والنفي لا يكون صفة ذاتية؛ لأن الصفات الذاتية للموجودات إنما هي ثبوتية، فما حصل لهذا المفكر المتردد بين الاثبات والسلب من العلم بالله شيء" (٢٨) فغاية ما يقوم به عقل اصحاب النظر هو ابتداع الحدود والقضايا وهي تقوم على جملة من التعابير والاطر التي لا يمكن للعقل ان يتحرك في دائرته النظرية الا من خلالها أسلوبها وإثباتاتها وهو ما يؤسس لفهم الالوهة كمفهوم تتعلق به احكام هي من هذه الجهة لا من جهة إدراك عين الذات التي لفرط ظهورها اختفت عن التمايزات والتصورات والحدود...

عليه يمكن اعتبار ان الذات هي الوجود الذي لا يتغير، وان كان كل كلام عنها قابل بحسب اللحاظ للتغير ذلك ان "كل صورة في العالم عرض في الجوهر، وهي التي يقع عليها الخلع والسلخ والجوهر، والقسمة في الصورة لا في الجوهر"..

فإذا صح مثل هذا الكلام على ما في العلم، فحري أن يكون الأمر أشرف وأعلى فيما يتعلق بمبدئه..

ومثل هذا التقرير يمكن أن يفيدنا أن العلم على الحقيقة هو ذاك الموصول بالثابت والهوية التامة، من هنا كان العلم الذي يمن به المولى سبحانه على خلقه "العلم اللدنّي" علماً تاماً بيّناً لا يحتاج إلى حركة أو نسب أو إضافات، وان كان لا بد للأهلية في تلقيه من كل ذلك، ونرى أن نطلق على مستلزمات حصول الأهلية اسم المعرفة بدل اسم العلم، ومن المعرفة ما هو مكتسب ومنه ما هو حدسي وذوقي وشهودي؛ لأن الملاك في عدّ الإدراك معرفة هو تطلبه الجهد لتحصيله وكونه مورداً للقصد المباشر. وهو يقبل الصدق وعدم الصدق والمطابقة وعدمها، والتغير والتبدل

والانتساب بحسب الأحوال والتعابير والتنظيرات...

وهذا الكلام وان كان فيه ما هو مرفوض عند العرفاء الذين وضعوا الاصطلاح فقرروا ان العلم خاص بالكلي، والمعرفة هي المعاينة، إلا انا نرى ضرورة التدقيق في مدى انسجام مثل تلك التعابير مع أدبيات النص القرآني الذي نسب العلم إلى البارئ سبحانه، أو من وهبه الله العلم الكشفي والغيبي والعياني....

وهو الأمر الذي يسمح لنا ان نسأل انه إذا كان العلم هو عين المعلوم لا يقبل التبدل والتغير بفضل شرف مصدره ومبدئه... فهل المعرفة هي كذلك؟! أم أن المعرفة بما هي نسبة لإرادة المدرك البشري والتي إنما تتقوم بضرورات ومهام في تأويل كل مدرك، -وهنا يقع سر تنوعها وتكثرها-، تكون كلها بشرية بامتياز؟! وتأخذ حقانيتها من موردين:

**الأول:** مستوى نسبة المطابقة للواقع.

**الثاني:** مستوى رعايتها للكشف العلمي، (ومثال هذا الأمر، ان معرفة كل عارف إنما تقاس على مبدأ الكشف المحمدي الأتم؛ أي علم النص المقدس على ما قرر عند الكثير من العرفاء..

بعد هذا من المفيد أن ننتقل للتعرف إلى موارد الافتراق المنهجي بين العقل وطوره البرهاني البحثي، وتعلقه بما هو متعلق بطور الشهود والتحقيق الكشفي...مستندين في إبراز هذه الفروقات بشكل أساسي إلى ما أقامه صائن الدين علي بن محمد التركة"في كتابه" تمهيد القواعد" ولو بشيء من التصرف حسب اقتضاء الضرورة..

وذلك عبر ذكر جملة من النقاط:

**الأولى:** اعتبار أن الكشف العالي مستغن عن "مضائق المقدمات الخطابية والبرهانية، إلى افضية الواردات الكشفية والمخاطبات العيانية، بحسن متابعة الأنبياء (ص) الذين هم روابط رقائق الحقائق من عين الجمع إلى محل التفصيل ووسائط نزول المعاني عن سماء القدس إلى مقام التنزيل"(٣٩).

**الثانية:** ان علم العرفان هو العلم الإلهي المطلق، فبالتالي، كان موضوع هذا العلم هو الأعم والأتم مفهوماً وحيطة وشمولاً، والأبين معنى، والأقدم تصوراً وتعقلاً.

وهو يختلف عن العلوم البحثية الناظرة إلى "الوجود المجرد المطلق"، أما

القيصري فيعتبر أن موضوع هذا العلم هو الذات الأحدية ونعوتها الأزلية، وصفاتها السرمدية، ومسائله كيفية صدور الكثرة عنها ورجوعها إليها، وبيان مظاهر الأسماء الإلهية، والنعوت الربانية، وبيان كيفية رجوع أهل الله تعالى، وكيفية سلوكهم ومجاهداتهم، ورياضاتهم، وبيان نتيجة كل من الأعمال والأفعال والأذكار في دار الدنيا والآخرة على وجه ثابت في نفس الأمر، ومبادئه معرفة حده وفائدته واصطلاحات القوم فيه، وما يعلم حقيقته بالبديهة ليبني عليه المسائل.. وعلم الحكمة والكلام وان كان موضوعهما ايضاً موضوع هذا العلم، لكن لا يبحث فيه عن كيفية وصول العبد إلى ربه.. [٤٠] والمدرك بعلومهم المفهوم بأوهامهم وفهومهم ليس الا مجعول نظرهم الفكر لا عين الحق الازلي". وهكذا فالموضوع وان كان واحداً الا أنه يختلف من جهة الحيثية فالمعرفة البحثية تهتم بما وصل اليه الفهم من تأويلات بينما يسعى العلم العرفاني لاستكناه الحقيقة على ما هي. من هنا عدّ ابن التركة ان الفارق بينهما كالفرق بين المطلق والمقيد وبالتالي فيكون العلم العرفاني هو الكمال المطلوب لمقاصد المعرفة البرهانية، المسماة بالعقلية.

**الثالثة**: ان موضوعات وسائل العلم العرفاني هي عين موضوع ذاك العلم دون توسطات، لذا فمع تعقل الذات يتم تعقل كل ما هو منها من موضوعات ومسائل..

بينما في المعرفة البحثية تشكل المقدمات وإدراك العلل والمعاليل ضرورات تتوسط أي معرفة أو نتيجة..

ومن هنا كان العلم العرفاني أشد وثوقاً وأدعى للاطمئنان من المعرفة البرهانية.. او ان شئت فقل كان العقل في شهوده وكشفه العلّي أشد إثارة للاطمئنان والوثوق منه في برهانياته ومقارباته نحو العلم العرفاني....

وهذا يعني ان العقل والتعقل لا يتوقفان عند بناءات البعد البرهاني، بل يقومان بتجاوزه لطور أسمى بطور ما فوق العقل، وهو طور اعمق وابعد واوسع شمولاً وآكد اطمئناناً مما يفيده البرهان.... دون ان يعني ذلك حصول مفارقات جوهرية بين الطورين المشمولين أصلاً بحكم العقل والتعقل إذ "ان الإيمان بالمعارف الإلهية واصول العقائد الحقة لا يتحقق إلا بأن يتوجه أولاً إلى تلك الحقائق بقدم التفكر والرياضة العقلية والآيات والبينات والبراهين العقلية. وهذه المرحلة هي بمنزلة مقدمة الإيمان، فلا يكتفي العقل بمجرد أن يأخذ حظه من هذه المعارف، ولا يقتنع

بالقدر البسيط منها... لأنه لا بد للسالك إلى الله بعد هذا ان يشتغل بالرياضات القلبية، ويوصل هذه الحقائق بكل جهد ممكن إلى القلب ليؤمن بها.. ولعل هذا هو معنى الحديث الشريف حيث يقول: (العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء)؛ لأن العلم بالله ما دام في حد العقل فهو نور، وبعد الرياضات القلبية يقذفه الله تعالى في القلوب المناسبة لتؤمن به"(٤١).

ونحن نظن قوياً ان تعبير اهل الذوق عن علم الأحوال والأسرار بما فوق طور العقل، هو في قبال من ذهب من بعض الباحثين المشتغلين بالكلام والفلسفة للقول: إن المعرفة الذوقية هي معرفة دون طور العقل، فكانت المسألة رد فعل على تلك الدعوى وإثبات علو شأن المعرفة الذوقية والكشفية..

المصطلح في إطار الحقل الدلالي: وبالعودة إلى الشروح الاصطلاحية لكلمات مسلك علم الأحوال والاسرار قد يظهر معنا ان كل ما عبروا عنه، أو غالبه انما يحتاج إلى نحو من دخالة العقل بل إلى ضرورة التعقل، والا خرج عن طور الإدراك والمعرفة....

وهذا ما بدأه " عبد الله الأنصاري" في كتابه "منازل السائرين" حينما افتتح قسم البدايات باليقظة وهي "القومة لله .... من سنة الغفلة واليقظة هي ثلاثة أشياء: الأول لحظ القلب إلى النعمة على الأياس من عدها والوقوف على حدها والتفرغ إلى معرفة المنة بها والعلم بالتقصير في حقها... فأما معرفة النعمة فإنها تصفو بثلاثة أشياء: بنور العقل وشيم برق المنة والاعتبار بأهل البلاء"(٤٢).

فالمعرفة والعقل كما البوارق والاعتبار أصل بداية حركة السالك إلى المولى سبحانه دون تناهٍ، بل كمال واستفراغ لكل كامن... وهذا ينبغي أن يحصل في المكان الأقدس من الإنسان وهو القلب الذي تارة يسمى "ببيت الحكمة وهو القلب الغالب عليه الإخلاص، وأخرى بالبيت المقدس وهو القلب الطاهر من التعلق بالغير، وثالثه بالبيت المحرم وهو قلب الانسان الكامل الذي حرم على غير الحق، ورابعه ببيت العزة وهو القلب الواصل إلى مقام الجمع حال الفناء في الحق.."(٤٣)

وقد جرى الكلام عن بعض أوصاف وأفعال للقلب منها:

❖ " سعة القلب: هي تحقق الانسان الكامل بحقيقة البرزخية الجامعة للامكان والوجوب فإن قلب الانسان الكامل هو هذا البرزخ ولهذا قال: "ما وسعني ارضي ولا

سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن"[٤٤].

❖ سجود القلب: هو فناؤه في الحق عند شهوده إياه، بحيث لا يشغله ولا يصرفه عنه استعمال الجوارح"[٤٥].

كلمة القلب هي ذاك الوجود القدسي الذي تحدث عنه المولى سبحانه بقوله: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾[٤٦].

فالعقل هنا هو تعقل القلب ولإبراز مثل هذه الوحدة بين العقل والقلب في عملية التعقل أورد المصطلح الصوفي اصطلاح ذو العقل والعين: وهو الذي يرى الحق في الخلق، والخلق في الحق، ولا يحتجب أحدهما عن الآخر، بل يرى الوجود الواحد بعينه حقاً من وجه، وخلقاً من وجه، فلا يحتجب بالكثرة عن شهود الوجه الأحد، ولا يزاحم في شهوده كثرة المظاهر أحدية الذات التي يتجلى فيها، ولا يحتجب بأحدية وجه الحق عن شهود الكثرة الخلقية، ولا يزاحم في شهوده أحدية الذات المتجلية في المجالي كثرتها"[٤٧].

إذ بدون تفاعل العقل والقلب في تعقلها، يمكن أن يقع العارف أسير أحادية النظرة ومن هنا أسمي هذا العقل التعقلي بذي العقل والعين"...

وبعض الروايات عدت العقل بصر القلب.. وهو التعبير الذي ورد في المناجاة الشعبانية عن أمير المؤمنين ـ "وأنر ابصار قلوبنا بضياء نظرها اليك حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور فتصل إلى معدن العظمة"[٤٨]...

من هنا جاء أن "المعرفة هي الإحاطة بعين الحقيقة، وهكذا تتحصل المعرفة وهي الإحاطة بعين الحقيقة بالحقيقة على ما هي عليه. وصورتها في البدايات معرفة الحق بالنعوت والصفات بنور البصيرة المفيد للاعتقاد المطابق.

وفي الأبواب: وجدان ذلك المعتقد بقوة اليقين وصفاء العقل، وطلب حياته بجودة الفكر وإصابته.

وفي المعاملات: بناؤها على اليقين القريب من العيني المصحح للتوكل والتفويض.

وفي الأخلاق: معرفة البعوث الكمالية والأخلاق الإلهية الموجبة بحسن الخلق من الحق إلى الخلق وكمال الفتوة.

**وفي الاصول:** تنور السر بمعرفة الطريق الباعث على الجد في السلوك.

**وفي الأدوية:** فصول العلم اللدني والحكمة الإلهية بالبصيرة والإلهام.

**في الأحوال**: العيان الموجب للذوق والعشق.

**وفي الولايات**: التمكن من شهود الذات وراء أنوار الصفات.

**وفي الحقائق**: شهود الحق بالحق مع بقية رسم الخفي المنور بنور الذات، وشعاع شمس الوجه الأحدي"(٤٩).

والمعرفة هنا تتدرج بسلم واحد رتبي بحسب السير والسلوك وصولاً لتحصيل العلم اللدنّي والتخلق به.. فكمال التعقل هو الاستفادة من الفيض الدائم الواسع والتخلق والتسنن بإفاضاته وإفاداته...

من هنا كان الانسان الكامل هو البرزخ بين وجه العقل البرهاني المطل على الكثرة ووجه العقل الكشفي المطل على وهذا الجمع هو المسمى بالحكمة التي تعقل الوجهين البرهاني واللدني والتي هي إحكام وضع الشيء في موضعه، والتي تنتهي إلى أن تبلغ في استدلالك وفي إرشادك الحقيقة، وفي إشارتك الغاية"(٥٠). والغاية هي منطق التوحيد الذي يتعامل مع العقل الشامل في جدليات بنائه للعقل النظري والعقل العملي والمؤسس للرؤية الكونية والمعايير الأخلاقية والشريعة السمحاء بما هو عقل يبتني على الوحي كما الفطرة، وعلى البرهان كما الحدس والذوق والكشف، وعلى وحدة الإنسان كما وحدة مصالحه ومسار سننه التاريخية المطوية كطي السجل للكتب المقدرة المتجاوزة لكل حد حتى حد عالم الشهادة ليصل في حركة تكامله الى عالم الغيب، فيعقل عن الله سبحانه ويعقل عن بيانه عن دائرتي الآفاق والأنفس ليكشف في جدلياته ما وراء كل مطمور ومكنون ومسكوت عنه ، وليوحد اللغة والعقل والهوية والوجود بوحدة لا انفصام لها..

وما اسمينا بمنطق الوحدة، بل والجامع بينهما... وما أسمينا بمنطق التوحيد، إنما نعني به منطق الهوية المفتوحة التي لا تتصلب ولا تتصنم عند حد، وكل ذلك بفضل إدراك الذات لتبعيتها الرابطة مع أصل الوجود والحياة ومبدئها سبحانه وتعالى.

**العقل في الآيات والروايات:**

جاء في الكتاب العزيز قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ﴾(٥١).

﴿يؤْتِي الْحكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إلاَ أُولُو الأَلْبَابِ﴾[٥٢]

﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[٥٣].

وعن الإمام الكاظم (ع) " إن الله يقول: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ يعني العقل، وقال: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾الفهم والعقل"[٥٤١].

وهذا المعنى الفردي الذي ذهب للدمج بين العقل والقلب نراه بوضوح في الروايات، مما يعني ان حدية التمييز بينهما انما كانت بعد المرحلة التأسيسية للاسلام.

فعن الإمام الحسن (ع) لما سأل أباه (ع) عن العقل، قال: حفظ قلبك ما استودعته "فالعقل والقلب هنا أديا دوراً واحداً ..[٥٥]

وقد عبر عنه الإمام علي(ع) بقوله: "العقل حفظ التجارب، وخير ما جربت ما وعظك"[٥٦].

وفي مورد آخر يقول (ع): "العقل غريزة تزيد بالعلم والتجارب"[٥٧]

فقد أعطى للعقل معنى الجبلة التي يخلق عليها الانسان والتي لا يشار إليها الا بالتجارب والعلم، وما يفيد العظة والاعتبار[٥٨]، من هنا قوله (ع):"من قوي عقله أكثر الاعتبار" ، وبمورد آخر يقول(ع) افضل العقل الاعتبار"[٥٩] ، فأعطى الاعتبار نفس معنى العقل...

ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد، بل جاء عنه(ع):"حد العقل الانفصال عن الفاني، والاتصال بالباقي[٦٠]، و"أفضل العقل معرفة الحق بنفسه"[٦١]، وعنه_، "بالعقل استخرج غور الحكمة، وبالحكمة استخرج العقل"[٦٢].

**فالعقل عند النص الشريف هو:**

. غريزة وفطرة.

. عظة وعبرة وتجربة.

. قلب مستودع للعلم.

. معرفة للحقائق كما هي.

. صراط الوصول بالباقي بعد الخلوص من الفناء.

. حكمة وخبرة..

**لذا فقد جاء في النص ذكر الآثار العظيمة المترتبة على العقل منها:**

- التنزه عن المنكر والتزام المعروف.

عقل عن الله في تبين الأحكام، فقد ورد عن النبي (ص):"ما ادى العبد فرائض الله حتى عقل عنه، ولا بلغ جميع العابدين في فضل عباداتهم ما بلغ العاقل"[٦٣] .

ب- ملازمة الساعين إلى الله في كل أحوالهم، فعن رسول الله : "لكل شيء آلة وعدة، وآلة المؤمن وعدته العقل، ولكل شيء مطية ومطية المرء العقل، ولكل شيء غاية وغاية العبادة العقل، ولكل قوم راع وراعي العابدين العقل. ولكل تاجر بضاعة وبضاعة المجتهدين العقل، ولكل ضراب عمارة وعمارة الآخرة العقل، ولكل سفر فسطاط يلجؤون اليه وفسطاط المسلمين العقل"[٦٤].

ج- وهو مورد التفاضل بين الناس، فعن الإمام الكاظم _في وصيته لهشام بن الحكم: "ما بعث الله أنبياءه ورسله إلى عباده إلا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، وأكملهم عقلاً أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة"[٦٥].

وما كان هذا شأنه، لا يمكن تميزه عن موقع القلب في كل أنواع المعرفة والتلقي للعلم اللدني والارثي القدسي، فمن حق المتلقي للروايات أن يسأل ما هو هذا الموجود العظيم الذي حدث عنه النبي (ص) في المروي عنه: "إن الله تبارك وتعالى خلق العقل من نور مخزون مكنون في سابق علمه الذي لم يطلع عليه نبي مرسل، ولا ملك مقرب، فجعل العلم نفسه والفهم روحه، والزهد رأسه والحياء عينيه، والحكمة لسانه والرأفة فمه"[٦٦].

مما يعني أن العقل خلقاً ومبدأ وطريقاً وغاية لا يمكن اختزاله بما اصطلح عليه أهل الصناعة بالعقل البرهاني، وإن كان هذا الدور غير منتف عنه..

ونحن سنناقش ونستعرض بشكل اكثر مباشرة وتوسع جدليات حركة العقل... وذلك بعد تناول الخطوة الأخيرة من المقدمات..

## الجدل في التراث الغربي

اذا كانت كلمة الجدل قد طُبعت بطابع السوفسطائية اليونانية، فإن مؤرخي الفلسفة اليونانية قد أعادوا إلى أفلاطون وأستاذه سقراط فضل تقويم هذا المصطلح بطريقة إيجابية أخرجته عما كان السوفسطائي يهدف إليه من تغطية

للجهل بلسان ومظهر الحقيقة الخادعة لتعطي الجدل مقومات تعتمد على العقل وهو يخط طريق اكتشاف الحقيقة عبر توليد السؤال الحواري، لأن العقل إذا كان في حال حوار مع ذاته ولذاته اصبح "مونولوجاً" وحديثاً ذاتياً هو نقيض "اللوغوس" مع الآخر أي الحوار..

ولتقوم مثل هذه التجربة، فينبغي اعتماد المقومات التالية:

١. ثقة تامة بقدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة.

٢. إمكانية إنشاء مقاييس ثابتة لها.

٣. التساؤل المستمر حول النتائج التي يتوصل العقل اليها.

٤. الحوار التوليدي، نهج الحقيقة.

٥. اللاعلم أو الجهل السقراطي. فالفلسفة لا تقدم حلولاً جاهزة وعقائداً إنما تشق طرقاً وتفتح آفاقاً جديدة.. [٦٧]

وقد يصح لنا التحفظ هنا على النقطتين الأخيرتين.. فالحوار التوليدي بين طرفين اذا كان هو منهج الحقيقة فهذا يعني انتساب الحقيقة للحوار، وانها تنشأ وجوداً منه، في حين ان الحقيقة عند سقراط وأفلاطون هي وجود أو مثال قائم بذاته، ووظيفة الحوار بين طرفين توليد التعرف اليها، وفارق بين الأمرين..

أما اللاعلم أو الجهل، المشار إليه فإنه يستحيل أن ينتج علماً فلا يصح نسبته إلى سقراط الذي كان يعتبر نفسه في الواقع محباً للحكمة وهو بذلك يود القول إن الحكمة والحقيقة مطلقتان...يبذل المحب لهما كل ذاته ليقاربهما الا انه لا يستطيع ان يحتويهما اويحيط بهما، وهذا امر مختلف عن اللاعلم والجهل، ثم إذا كان من الصحيح أن الفلسفة لا تقدم حلولاً جاهزة، لكن هذا بالمعنى "الإسقاطي"، إذ وظيفة الفلسفة آنذاك هي مقاربة أو معرفة الوجود بحقائقه العظيمة.. وإلا كيف نفسر نظرية المثل وعلاقتها بعالم المحسوسات في جدليات الصعود والنزول الأفلاطوني. من هنا صح ما ذكرته "الموسوعة الفلسفية العربية" من أن "الجدل هو ( الفن الاعظم) أو العلم الذي يحقق الفلسفة علماً كلياً ويجلو اليقين العقلي بياناً شفافاً لا لعباً بالالفاظ والكلمات حيث يتغلب الاقوى على الاضعف بالمماحكة. فاللغة مرتبطة جدلياً بالوجود[٦٨].

وقد قام الجدل عند أفلاطون على اعتبار أنه "المنهج الذي به يرتفع العقل من

المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئاً حسياً، بل بالانتقال من معان إلى معان بواسطة معان، وبأنه العلم الكلي بالمبادئ الاولى والأمور الدائمة يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ثم ينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها وإلى المحسوسات يفسرها، فالجدل منهج وعلم يجتاز جميع مراتب الوجود من اسفل إلى اعلى وبالعكس."[٦٩]

اما (ج. لاشلييه) فقد اعتبر ان كلمة جدل تطلق عند أفلاطون "بالذات على التمييز الحق بين الأنواع والأجناس، والتفسير الصحيح للأشياء بالأفكار"[٧٠].

والجدل يتم تصاعداً بتدرج الفكر من المحسوسات إلى الظن، فالعلم الاستدلالي، فالتعقل المحض مدفوعاً بقوة باطنة، وجدل صاعد لنصل إلى حقائق المثل التي بها نحصل على العلم حينما تكون صورها في العقل وفيها نحكم حتى على ما هو نسبي مطلق، ونحن نحصل عليها بالتفكير وبالإلقاء من ذي علم.

وكل طرق العلم تنبهنا إلى ما هو فينا وبعقلنا الصرف.

ثم عند أفلاطون جدل نازل ووسيلته القسمة، فالقسمة تبدأ من اللامتعين وتتدرج نحو التعين، وهذا الجدل هو استكمال لحركة الجدل الصاعد، لكن نحو عالم الكثرة...

وطبعاً لم يرق هذا النحو المنهجي لأرسطو ففرق بين الجدل والتحليل: ففي حين اعتبر ان التحليل البرهاني ينطلق في الاستنتاج من مقدمات صحيحة، فإن الجدل يقوم على استدلالات عقلية تتناول آراء محتملة...

ويعتقد مؤرخو التراث الفلسفي الغربي أن موقف أرسطو من الجدل بقي سيد الموقف حتى "كانط" الذي اعتبر أن كلمة الجدل تدل على الوهم، وتدل أيضاً على درس هذا الوهم ونقده..

وكان يطلق اسم "جدليات على كل الاستدلالات الوهمية ويحدد الجدل عموماً بأنه منطق المظهر فالمظاهر تكون:

اما منطقية (logiseher schein) مثل مغالطة المصادرة على المبدأ، واما تجريبية (enprisher schein) مثل حجم القمر الكبير عند الأفق، واما إعلانية، أخيراً (transcendental schein)؛ أي ناجمة عن طبيعة عقلنا أو روحنا بالذات. بقدر ما يعتقد أنه قادر بمبادئه على تخطي حدود كل تجربة ممكنة، وقادر ببراهينة

ممكنة، وقادر ببراهينة النظرية على تحديد طبيعة النفس والعالم والله انه درس هذا الوهم الطبيعي والمحتوم مهما أمكن الاعتراف به كوهم يشكل (الجدل الاعلائي)"[٧١].

وبهذا أعاد "كانط" إلى الواجهة طرح موضوع الجدل كمبحث يستحق العناية والاهتمام إذ اعتبره واحداً من أهم السبل التي تستنفر العقل تجاه القواعد التي لطالما عدت صحيحة أو التشكيك بتفاوتها ودقتها..

وهكذا فإذا كان الجدل يحمل طابعاً سوفسطائياً سيئاً، فإنه ايضاً يحمل طابعاً مستحسناً يتعلق بالمراجعات النقدية...

هذا وقد اشتهرت النقدية بثلاثيتها المشهورة:

نقد العقل الخالص ١٧٨١م.

نقد العقل العملي ١٧٨٨م.

نقد الحكم ١٧٤٠م.

وقد وضع في هذه الثلاثية كل التجربة الفلسفية، بما فيها الارسطية موضع التساؤل والبحث المحكوم لسياقات تاريخية وفلسفية موجهاً التساؤل النقدي لحدود المعرفة والعقل والمفاهيم والمقولات، مشكلاً منحى يتعامل مع الجوهر الارسطي إلى بعد علائقي..

وفي الفلسفة النقدية التي تعاملت مع الجدل كمظهر للوهم اكتشف وهم تصور الذات كوحدة ومقياس مطلق.

وهم التصور المطلق لظاهرة معينة ووهم الوحدة التركيبية المطلقة للموجودات.

وبذلك يكون الجدل فعالية لا شرعية لا يتم التحرر منها الا عن ضبطها بعلم صحيح ودقيق..

ثم جاء بعد كانط من يقول ان مبدأ التناقض والعلاقة الجدلية تقع داخل الانا، وبين الأنا واللاأنا، ليأتي بعد ذلك من يحيل التناقض إلى جدل بين الطبيعة والتاريخ.. فالطبيعة منذ البدء كانت في جدل يتعالى نحو الأكثر تعقيداً حتى وصلت في ذروة جدليتها التركيبية عند الانسان والعقل الانساني.

والعقل يقود إلى سقف أخير هو السوية المطلقة أو الهوية المطلقة التي تحتضن التناقض وترفعه إلى اللاتناقض.

فالتركيب التناقضي ضرورة تلغيها الحرية كما تلغي الصيرورة السكون والهوية المطلقة الهوية الجزئية"[٧٢].

وفي غمرة هذه الحركة المتناولة لموضوعة الجدل جاء هيغل ليزعم أن فلسفته "اشتملت، واستوعبت، واحتفظت، بجوهر الفلسفات السابقة، لكن هناك تيارين يفوق أثرهما عليه أي أثر آخر وأعني بهما: المثالية اليونانية، وفلسفة كانط النقدية فالمبادئ الاساسية، في فلسفته هي نفسها المبادئ الاساسية في المثالية اليونانية وفي فلسفة كانط"[٧٣].

وقد قسم هيغل فلسفته إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

علم الفكرة الشاملة في ذاتها ولذاتها وهي المنطق.

علم الفكرة الشاملة في الآخر، وهي فلسفة الطبيعة.

علم الفكرة الشاملة وقد عادت من الآخر إلى نفسها، وهي علم الروح وتمثل هذه العلوم المراحل على اعتبار أن "المنطق هو العقل الخالص. أي إنه لا يوجد وجوداً فعلياً في العالم فهو لم يظهر بعد، ثم يبدأ هذا العقل المجرد في التحول إلى هذا أي إلى لا عقل، وهذا اللاعقل هو التخارج الصلب في الطبيعة اما في فلسفة الروح فهو يعود إلى نفسه، ولكنه لا يعود مجرداً أو خالصاً كما كان في الماضي: إنه الآن العقل العيني الحي الذي لا يوجد وجوداً فعلياً في العالم. ومعنى هذه المرحلة الثالثة تجمع بين المرحلتين السابقتين في مركب واحد"

فمرحلة الوجود المجرد للعقل والذي يعبر عنه بالمنطق هو وجود خالص ومجرد من كل تعين وحدّ.. لذلك فإنه لا يحمل اي معنى ولا أي وجود فعلي، لأن المعنى إنما يكون بالحد لذا فالوجود الخالص هو وجود فارغ سلبي منتفٍ معدوم فالوجود عدم والعدم وجود.

وحينما يتعين، فبالوقت الذي يعطي معنى الحد فإنه ينفي مظهر الوجود فيكون عدماً يتجادل مع العقل المجرد الذي هو بمعنى ما وجود، الا انه وجود ساقط في السلب والحد اي بالوجود الفعلي المحكوم بالتغير والآن والمكان (الطبيعة) وليخرج من هذا التناقض فإنه يتجادل بالصيرورة ليعود عقلاً أو وجوداً شاملاً، وكل هذا إنما يحصل في عالم الأفكار عالم العقل..

والذي يستوقف في هذا الطرح ان الوجود الخالص في جدلياته القائمة بعالم

الافكار الخالصة والتي تساوي العدم، هي التي تمثل المنطق، والمنطق كما هو معلوم يقوم على الحدود، والتصديقات والتقسيم فكيف يمكن لوجود خالص ان يساوي الحدود بعينها، بل لو اخذنا مثلاً "الفصل" الذي يدخل "الجنس" ليشكل "النوع"، فإن الفصل هو غير الجنس تماماً ولا يمكن الحديث عن وحدة بينهما بل لو أخذنا المقولات العشر لوقعنا بنفس المحذور.. والطريقة التي قدمها ممثلو هيغل بقولهم ان أصل التمايز الحاد بين الجنس والفصل غير مقبول لأن كليهما ينبعان من عين التجرد الخالص. لا ينفع لنا ان تفسير المنطق على الطريقة إلهيغلية الذي لا يبرر الواقع الفكري لطبيعة المنطق..

ثم إذا اعتبرنا أن الوجود المجرد الخالص هو عدم؛ لأنه فراغ إذ لا تعين فيه، فكيف نتحدث عن أكثر علم يقوم على التحديد والتعيين كعلم المنطق وننسبه إلى عدم لا تعين فيه بل هو الفراغ؟...

وتأخذ مع ذلك المبالغة عند هيغل كل مبلغها حينما يعتبر ان دراسة الفكر الخالص هي "دراسة للحياة الباطنية للعقل، فعل المنطق ينبغي أن ينظر إليه على أنه نسق العقل الخالص، أو ملكوت الفكر الخالص، وهذا الملكوت هو الحقيقة كما هي بلا قناع في ذاتها ولذاتها ويمكن للمرء ان يعبر عن ذلك بقوله: ان مضمون المنطق يعرض لنا الله في ماهيته الازلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهي"[٧٤].

ولهذا الكلام قيمته العليا في الزهو الجدلي الذي يمارسه العقل عند هيغل فهو الفكر والملكوت والحقيقة بلا قناع وماهية الله الازلية قبل الخلق انه بمعنى آخر تمام القبض على الحقيقة ومحاصرتها ففي الوقت الذي يتبنى فيه الجدل فإنه يعلن لنا انتهاءه قبل ولادته وينسبه بعدها إلى العدم... وما كان هذا شأنه عند فيلسوف كهيغل فلا غرابة أن يكون هو التاريخ والدولة والحرية والقانون..

لكن ما هو الأساس الذي ينطلق منه للتعبير عن مشروعه إنه المنهج، والمنهج هنا هو الجدل، والجدل هنا ليس أمراً خارجاً عن العقل، بل هو العقل، وهو عين الوجود، فالمنهج هو الوجود في تبدياته الجدلية التي تستخرج الحقائق وتبرزها في أثواب ومقاطع من الوجود المعرفة والعلوم..

حتى حينما يستنطق العقل فإنه يذهب نحو القراءات المركزية في تاريخه الفلسفي ليعتبر أن هناك أجزاء من مشروعه قد وجدها لدى الايليين وهيراقليطس

وسقراط وأفلاطون وأرسطو... وهناك تلمس ملامح جدل الهوية والذات، والعقل والطبيعة، والوجود والسلب والصيرورة، كما اكتشف فظاعة نسبة الجدل إلى تصورات تدخل سياقات المنطق، وتجابه بالتحليل دون أن ترقى إلى مستوى ان يكون الجدل هو عين الموضوع المبحوث وروح عقله السامية، وهو حركته في الطبيعة التي يدخلها بخروج عن الذات ليكتشفها عائداً اليها بعد غربة...

لقد اكتشف بجدله التاريخي مواضع الضعف عند كانط في محاصرته العقل بالفهم، وفي نسبة المتناقضات الجدلية إلى توهمات العقل، مبعدأ التناقض عن الوجود والهوية. ليستكمل رحلته مع فشته الذي وان اكتشف حقيقة التناقضات، إلا أنه حاصرها داخل الذات" الأنا" نافياً أي صلاحية للطبيعة التي تنبّه إلى أهميتها شلنغ في جدلياته النقائضية، ثم يشكل هيغل انعطافته بترك التناقض يتحدث عن نفسه في الأنا والطبيعة وفي العقل والفاعلية والذات مسترسلاً بتكوين مقولاته عبر جدل العقل مع نفسه باكتشاف نقيضه الذاتي بذاته ولذاته كمنطق هو خالص الوجود الذي لا يكتشف ذاته إلا بنفيه لها، وهو يدخل الطبيعة كعدم له إذ يتحول إلى فعل متعين ولا تمتلك الطبيعة أن تتحقق الا بالمعرفة ولا تتمكن المعرفة ان تثبت الا بالعقل ولا يمتلك العقل الا ان ينفي قوامه الاول وقوامه الثاني الذي يشكل الطبيعة الا بوجود شامل هو لا هذا ولا ذاك، لأنه الصيرورة والشمول هو الذات العليا التي قد تكون الله بدخوله الطبيعة، أو روح النصر العليا التي تمتطى صهوة جواد فاتح يقوده نابليون.. أو غير ذلك.

الا انه وعلى أي حال ليتم معناه لا بد ان يصل للمرتبة العليا...

فهنا اذن اقسام ثلاثة لحقيقة واحدة، يقول عنها هيغل: "ان هذه الجوانب ليست الا تحديدات لفكرة واحدة أو لنسق العقل الذي يفضّ نفسه في صورة مختلفة"[٧٥].

لذلك فان الجدلية التي تمثل الكل الشامل بصوره الثلاث هي عينها الموجودة في صورة العقل الخالص عبر معادلة: الوجود / العدم / الصيرورة.

وهذا ما نراه في فلسفة الروح عنده التي تنقسم إلى: الروح الذاتية التي تنفيها الروح الموضوعية لتنشأ الصيرورة في الروح المطلق التي منها " يظهر في العالم ويمارس نشاطه في التنظيمات والمؤسسات الاجتماعية المختلفة، وما ينتجه من فن ودين وفلسفة، أو باختصار الحياة الروحية للانسان كما تتجلى في تاريخ العالم"[٧٦]

وهكذا فالجدل ولأول مرة يأخذ طابع كل شيء فهو ليس امراً مختلفاً عن الموضوع، يدخل اليه بل انه الموضوع عينه ...

لكنه منهج يقوم على سلب للذات من أجل انتاجها على صورة أخرى، وسلب للآخر من أجل الصيرورة اللازمة، انه منهج جدلي يبني عوامل الهدم الذاتي والمختلف، ولا يتعين الا بالنفي والسلب.. منهج يقوم على سيطرة العقل على الوجود والمعرفة والطبيعة والتاريخ، مما يفسح للقلق ان يأخذ كل مأخذ..

فهل نتجه نحو تمام الالحاد نحوه هو أمر ممكن هل نستغرق في فهم فلسفي لحركة المسيح كما له يدخل العالم هو امر ممكن؟

هل المثالية هي أساس الرؤية؟ ام ان المادية التي قلب أركانها كارل ماركس هي الاصل؟

انها احتمالات تشكلت على صورة اتجاهات ومدارس فلسفية.

بل أفضى الأمر عند بعضهم ان تكون اللغة هي كل العقل والوجود، وعند آخرين ان يكون الجدل هو الجناح الآخر لجسم المذاهب النقدية التي مارست التفكيك الاعدامي على كل شيء حتى صار الشك والالحاد والقلق والعينية بل العدمية بأجلى صورها هي الصورة الابهى في نهايات كل شيء....

## الجدل في ميادين الحكمة الإسلامية

اذا صح ان الجدل في الادبيات الاسلامية قد اخذ طابع البناء القياسي على المسلمات والمشهورات الظنية، الامر الذي وضعه بالمستوى الادنى مما عليه البرهان المبني على اليقينيات، فان الصحيح ايضاً ان الجدل قد مورس على اساس بناء وتثبيت هوية المذاهب والفرق، وهو الذي ألمحت إليه الاحاديث الشريفة من كونه يمثل افساداً في الدين، لأن فيه مظهر افساد العقل القادر على توحيد الحقيقة الانسانية.

فما هذا الاختلاف المبني على هذا النحو من الجدل، الا تعبيراً عن تكوين الهويات المغلقة، القاصرة عن إدراك روح الاجتياز، والتجاوز التوثني، والتضمني في القناعات والميول المولدة للجماعات الضيقة..

وهذا الجدل قام أولاً بالاساس على التسويغ، لا على التوليد المعرفي، الكاشف عن

أستار الحقيقة في عمق اغوار الوجود، والعقل، والقلب،...

وهو جدل اسقاطي يلتزم الفكرة ويمارس توظيفها على جملة من التوهمات الذهنية والمقولات التبسيطية والحجج الانية العشوائية المبنية على فذلكة الكلام، فارداً ظلالة حتى على الآيات البينات ليحملها ما لا تحتمل، وليستفيد من قدسيتها لرجم الحقيقة والقيمة والانسان...

وفي أحسن الأحوال فإنه قد كان مفيداً كأداة تعليمية لتدريب المتلقي على تشغيل مساحات محددة من عقله...

وهكذا فلا يمكن تصور الجدل بهذا المعنى كمهيئ لمناخ حواري؛ لأنه على مستوى الذات فإنه يحاكيها بما هو مستغرق في ذاتيته، وعلى مستوى الآخر بما هو مختزل اياه وناف له....

وهذا ما دعا الفلاسفة لرفضه، بل ودعا الكثير من الفقهاء للعمل على وضع الحدود لحركته، اذ كان ملحوظاً ان الجدل اذا اتسق على بناء مذهب ما فرَّخ تصورات محددة لتوليد فقه واستنباط فقهي من لونه يتداخل مع هويته بما هي كينونة ساكنة غير قادرة على فهم المقابل والحراك مع مقتضيات انفتاحات الدين، ورحابة الآيات البينات، وضرورات الواقع...

وقد التزم الفلاسفة خط " البرهان" كبديل عن " الجدل" لما حمل الاخير من مثل هذه التلاوين التي اعتبروها مخالفة لمقتضى الموضوعية والامانة العلمية..

ولقد عبر عن هذا الموقف ابن رشد بقوله " يجب علينا ان القينا النظر لمن تقدمنا من الامم السالفة، نظراً في الموجودات واعتباراً حسب ما اقتضته شرائط البرهان، ان ننظر في الذي قالوه من ذلك وما اثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منهم غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه وعذرناهم"[٧٧].

وكلامه عن النظر والاعتبار يقصد به " القياس بعينه وهو العبور من شيء إلى شيء آخر"[٧٨]

فهذا الخروج عبر النظر والاعتبار يقترح ان يعرض قبل قبوله أو رفضه على الحق، فإن وافقه أخذ به وهنا بالواقع تبدأ جدلية مطوية، وان من نوع اخر، غير ذاك المألوف في اصطلاح كلمة " جدل" وهي نوعية لطالما مارسها العقل الاسلامي

في الادبيات المعروفة والمعتمدة وان بشكل غير مباشر.. ثم يأتي السؤال عن الحق فما هو هذا الحق؟ هل هو نفس ما بناه اهل الامم السالفة وبالتالي نكون بصدد عرض بضاعة الحق على اهلها انفسهم وهو عرض غير منتج؟.

ام ان الحق هنا هو " اصول المعتقد الاسلامي ومباذؤه"؟ وبالتالي فما الفارق بينه وبين ما عليه اهل الجدل؟ واذا كان من الصحيح ان الفارق يتمثل بالجانب الاخلاقي في التعاطي مع المبحث المعرفي، الا انه ليس بأساس في الجانب الفلسفي البحت، الكاشف بالعقل النظري عن الحقيقة او الحقائق... خاصة ان هناك مشكلة واردة، وبشكل مفتوح، وهي ان يسقط الفيلسوف تلك المقررات القائمة على "اعتبار الأمم السالفة" على ظاهر النص الديني او منطوق أصوله ومبادئه باعتماد التأويل، وهو ما أشار إلى إمكانه ابن رشد في كتابه فصل المقال..

وهكذا فانا نعتقد ان الهوية ظلت هي الحاكمة حتى عند أكثر الفلاسفة تشدداً، وان بنطاق يختلف كماً وكيفاً عما عليه أهل الجدل..

ولعل اول استفاقة حصلت بشكل ملحوظ على هاتين المشكلتين:

**١. الهوية المغلقة.**

**٢. الجدلية القاصرة والتسويغية....**

يمكن أن نلحظها عند فيلسوف وحكيم الاشراق " شهاب الدين السهروردي" الذي حاول بعد إقراره بوجود ثنائية تشغل الفكر الاسلامي هي ثنائية العقل البحثي والمعرفة التألهية او الاشراقية، ان يقدم مستويات من جدلية العلاقة بينهما تقوم على التعارض أحياناً، لكنها وبحسب السهروردي هي قابلة للتكامل والتعاضد، وفي تعاضد وجهيها البحث والتأله يصل الحكيم المتأله إلى غاية كماله الانساني الذي خلق له والذي يؤهله لنيل رتبة الخلافة الإلهية...

اذ اعتبر في مقدمة على "حكمة الاشراق" ان "الاختلاف بين متقدمي الحكماء ومتأخريهم انما هو بالألفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض والكل قائلون بالعوالم الثلاثة متفقون على التوحيد لا نزاع بينهم في اصول المسائل"(٧٩).

ووجه الاشتراك بين الحكماء لا يعني عند حكيمنا "السهروردي" وجود اختلافات بين طبقاتهم ترجع بواقعها إلى نوع الجدل العقلي الذي يمارسونه والذي منه جدل المقاربة البحثية وجدل المعاينة التألهية الذوقية، وجدل العقل الشامل البحثي

والذوقي..

والمراتب كثيرة وهم على طبقات، وهي هذه :

. حكيم إلهي متوغل في التأله عديم البحث.

. حكيم بحاث عديم التأله.

. حكيم إلهي متوغل في التأله والبحث.

. حكيم متوسط في البحث أو ضعيفة.

. طالب للبحث والتأله.

. طالب للتأله فحسب.

. طالب للبحث فحسب.

فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرئاسة وهو خليفة الله"[٨٠].

فالمتمكنون أربع طبقات يتوزعون بحسب مستوى جدلياتهم بين جهات المعرفة والعقل.. وطلاب المعرفة طرفان فاما ذوقي تألهي واما بحثي...

ويعتبر الحكيم "السهروردي" أن الأفضلية إنما هي للمعرفة الذوقية الشهودية لدى المتأله وان الناس كما الزمان لا يخلوان من نفحة روح التذوق والشهود....

ويذهب الشهرزوري" ان الحكماء قلما وصلوا إلى الحكمة الذوقية وانها راجت قبل أرسطو وقلت بعده بسبب الاهتمام بالبحثيات الارسطية" حتى طلع كوكب السعادة وظهر صبح الحكمة من افق النفس، وأشرقت أنوار الحقايق من المحل الأعلى بظهور مولانا سلطان الحقيقة ومقتدى الطريقة لب الفلاسفة، والحكماء المتألهين شهاب الملة والحق والدين أبو الفتوح السهروردي" [٨١].

وهذا المستوى من الاهتمام المتجدد لا يتوفر الا بتوفر شروطه وهي:

١. استكمال النفس بالعلوم والمعارف بعد هبوطها عن العالم العلوي العقلي.

٢. التعاون بين الكد والاجتهاد العلمي، وارتياضات البدن الشرعية.

٣. الحفاظ على الاعتدال في قوى النفس ومتطلباتها كيلا تخرج عن الحكمة.

٤. الاشتغال بتهذيب الاخلاق وباطن النفس، للتوفر على خلوص اللذات العقلية.

٥. رعاية التكامل وتحصيله عبر الجدل المنتج والمولد " للسعادة الانسانية المذوقة بتحصيل العلوم. ولما كانت العلوم تنقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين: حقيقية وعرفية اصطلاحية، واعني بالحقيقية ما لا يتغير العلم به لعدم تغير الحقيقية،

أعني ما يتغير العلم به ويتبدل له وتغيره"[٨٢] ، فإن مقياس تحصيل السعادة هو بتحصيل العلوم الحقيقية التي تنقسم إلى " ذوقية كشفية وبحثية نظرية"[٨٣]، وكلاهما يتكاملان ليولدا التكامل الانساني خاصة اذا حصل لهما جدل في تطور تفريعي يتعلق بالعلوم الكلية من حيث مبادئها وأصولها، وإن تغيرت بحسب تفريعاتها وأحكامها كـ "علم الفقه فإنه علم سياسة المدن، فلكليته لا يندرس وإنما يندرس بعض الفروع وتتبدل الأحكام وتتغير وتنتقل من أمة إلى أمة وكذا حكم أصول الفقه" .[٨٤]

٦. تجنب التقليد والاقتصار التوثني الذي فيه روح منافية لمبدأ التوحيد الفياض إذ كما يقول "السهروردي" ليس العلم وقفاً على قوم ليغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد من العالمين بل واجب العلم هو الذي بالافق المبين ما هو على الغيب بضنين وشر القرون ما طوي فيه بساط الاجتهاد وانقطع فيه سير الافكار، وانحسم باب المكاشفات وانسد طريق المشاهدات"[٨٥].

ولقد فتح "السهروردي" عن جد باب المنهج الجدلي بين عالمي البحث والتأله، وان بمستويات محددة، لكنها فتحت بعده للذين قصدوا نفس السبيل دروب نهج علمي ومعرفي، فتح بأوسع ما يكون لقيام مدارس حكمية (بحثية كشفية) تمنع التقليد والاقتصار وتوحد العوالم بجدل صاعد ونازل جعل الوجود والعقل والمنطق والطبيعة، والظاهر والباطن، والشهادة والغيب، مقروء بعد معاينة قوامها الأحدية التي لا تستقر ولا تنضبط الا بضوابط حقائق وأحكام الأحد سبحانه...

## جدلية العقل في مسار الحكمة المتعالية:

يستهل الملا صدرا مشروعه الفلسفي في كتابه الموسوم بـ "الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الاربعة" بتقريره ان "لنوع الانسان كمال خاص لجوهر ذاته وحاق حقيقته لا يفوقها فيه فائق. ولا يسبق به عليها سابق. وهو الاتصال بالمعقولات ومجاورة الباري"[٨٦]، وهذا يحصل مع مشاركة الانسان لكل العوالم من المحسوسات وغيرها، الا ان هذه المشاركة تحصل بالعلوم والمعارف"[٨٧].

لذا فإن على الانسان السعي لتكميل ذاته بتكميل احدى قوتيه اللتين هما جهة ذاته ووجهه إلى الحق وجهة اضافته ووجهه إلى الخلق"[٨٨].

والذات الانسانية وان كانت واحدة الا انها تحمل هذين الوجهين والاضافتين بما هي عقل، بالمعنى الشامل للعقل...

فالعقل إذن هو وجهة النفس نحو الكثرة وهنا مورد البحث والتفكر، أو وجهة النفس نحو الحق، وهنا التعقل الكشفي بمستوياته.. ولكل من هاتين الوجهتين أو الاضافتين جدليتها الخاصة التي تكتسب بها معارفها وعلومها ورتبة كمالها الوجودي.

ولتستكمل النفس جوهر ذاتها الانسانية، فليس لها بحسب الملا صدرا الا "العلوم العقلية المحضة"، وهي:

١. العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله.

٢. وكيفية صدور الأشياء منه على الوجه الأكمل، والنظام الأفضل.

٣. وكيفية عنايته وعلمه بها وتدبيره إياها، بلا خلل وقصور وآفة وفتور.

٤. وعلم النفس وطريقها إلى الآخرة واتصالها بالملأ الأعلى وافتراقها عن وثاقها"[٨٩].

فالعلوم العقلية الشاملة عند الملا صدرا هي العلم بالله من جهة، وعلم بكيفية صدور الأشياء وكيفية العناية، وعلم الكيفية هنا علم سير وسلوك علمي شهودي يحقق الاندماج المقرب للفناء الواحدي مع كل دائرة الوجود، ومصدره ...

ثم من جهة ثانية هو علم بالنفس وطريق الآخرة للتعرف إلى كيفية الاتصال بالملأ الأعلى الذي فيه تحقيق الافتراق عن وثاق الذات والدنيا، وهو كمال التحرر من كل قيد الا قيد الربط والتبعية بأصل الوجود ومبدأ كل وجود.

مما يعني أن علم المعقولات هو علم ربوبي، ووجودي، وأخلاقي وسلوكي وقيمي لتحرير الذات حتى من أسر ذاتياتها...

لكن السؤال هو كيف يتم مثل هذا العلم بالمعقولات؟ وهنا يبدأ الحديث عن اطراف المنهج المعالج لحيثيات الإجابة عن مثل هذا السؤال.

وفيه نقتصر على الوجود الشامل والعقل الشامل واطرافه هي:

**أولاً**: الذات، والتي نقصد بها حقيقة الانسان الذي عبر البعض عنه بما هو من شؤون الإسم الأعظم والذي يخوض جدل اللبس بعد اللبس في تجرده حتى إذا ما حكى عالم الطبيعة ألبس جدله ثوب الحركة الجوهرية الموصولة بالجدل الأعلى

كمثبت لهوية كل تغير وضامن لكل تبدل...

**ثانياً**: الوجود والذي هو الفيض الدائم الذي هو كل الأشياء وليس بشيء منها، ولولاه لعاش الوجود في غربة عن ذاته ومستلزماتها، ولما انتظم في الموجودات ناظم...

**ثالثاً**: هو وجه إضافة الذات إلى نحو من مستويات الوجود وهذا الذي يسمى بالعقل، والذي هو بمعنى من المعاني كل الوجود..

والعقل هنا هو حركة الجدل الذي يستخرج كل مكنون ومستور في الذات وهو مبرز التضاد المستلزم لفيض الرحمة سواءً اكان ذاك المستور هو الرحمة الوجودية أو المعرفية أو الشرعية أو التسديدية أو غير ذلك...

ولعل قوام حركة هذا الجدل تتمثل بجملة أمور منها:

- ان العقل وإن كان عين المعقول الا انه ينتسب لدائرة الوجود بمعنى، والمشيئة السابقة بمعنى، وبالتأكيد هو تابع لأصل مبدأ الوجود، بل يأخذ معناه منه، فلا يستقل العقل بجبروت الذات فيكون سطوة وقهراً، بل هو الطريق والمرشد لكل أسير للجهل وظلم الذات للسير نحو الحق ونوره..

- إن جدلية العقل هنا، تارة تأخذ بعد الطرف الواحد للتعرف اليه بما هو، وأخرى تحصل بين طرفين، على ما بينهما من تضاد، فهما يتكاملان لما يمثل كل طرف منهما من شرط لاستخراج المكنون في الآخر، وتوليد حيثيات بواطنه ومعاينه.. وهو بذلك لا يقوم على أي سلب بالمعنى العدمي، ولا يرتقي نحو طور جديد بنفيه لكل صورة سابقة أو موضوع سابق، فهو مؤهل بذلك لإنتاج كل معرفة تقوم على الحد أو التصوير أو السوالب دون ان يكون في أصله وأساسه محكوماً للسلب وما هذه السلوب المنتجة الا بسبب كون العقل هو الجهة المنظور اليها بحيثية ما... فلا غرابة انه على أساس وحدته المنتمية للوحدة الشاملة هو مؤهل لإنتاج المنطق كمعقول ثان او الفلسفة او الحدود التصورية الماهوية..

- ان هذا الجدل يمتاز بالفسح المتعددة لمجالاته المابعدية، فاذا كان كمال الجدل الهيغلي يبحث عن منتهى ونهاية، وبالتالي فهو يبحث عن سكون مترق اما لإله يدخل التاريخ، او لبطل يمتطي صهوة جواد، او لمرحلة تشيع فيها روح الجماعة الأممية....

فان الجدل هنا هو مع عقل بحثي يخبره عقل لدني كما عند "الخضر" قائلاً له انك لن تستطيع معي صبراً....

أو بأمر لأخلاق انسانية تؤمر بالتخلق بأخلاق الله سبحانه التي لا يصل اليها انسان او بكدح نحو الرب الذي لا حد له....

وكل ذلك ليبقى جدل التكامل يسير دون أي نهايات؛ لأن النهايات تفتح عناصر القلق والتصنم والتوثن في الذات وفي الجماعة وفي التاريخ..

وشرط التحرر هو خروج العقل عن كل حدود النهايات ليبقى في رحلة تكامله نحو اللامتناهي...

- والعقل هنا، كما الذات في حركتهما، ليس لهما من أمرهما شيء الا بالتبعية للأصل المفيض عليهما الهوية عند كل رتبة ومقام، وبذلك يبقيا في حال من التجاوز لكل حد "صنم" على المستوى العقدي والمعرفي ولكل سطوة سلطان على المستوى الاخلاقي... فالعقل ببعديه النظري والعملي هو بحال من الانتماء لمصدر الوجود ورحمته عبر الانقياد للحقيقة الفطرية والشريعة النبوية..

- العقل تارة يكون عقلاً يعقل ذاته، وأخرى يكون تعقلاً لبيان عبر التفسير أو التأويل، وثالثة عقلاً مستعبراً للآفاق، ورابعة عقلاً متفكراً بالأنفس، وخامسة عقلاً متعقلاً لإفاضة ربه على صفحة القلب والنفس، ليكون كشفاً وشهوداً، بل وعلى ما يقول الملا صدرا وحياً وإلهاماً...

أما شروط تحقيق مثل هذا الجدل البناء والتوحيدي فهي:

**أولاً**: اعتماد الحكمة في البحث بحيث لا يعطي لعلم من العلوم أكثر مما ينبغي والا كان في ذلك إسهاب في الجدل...

**ثانياً**: الاعتناء بما رمز اليه الانبياء والاولياء والعرفاء والحكماء من اشارات.

**ثالثاً**: اعتبار الوجود ساحة استعبار وتبصر وتفكّر وتذكّر.

**رابعاً**: الخروج عن ضيق التقليد عبر المجاهدات العقلية في المطالب، واتعاب البدن في الرياضات البدنية كما يلفت الملا صدرا..

**خامساً**: اعتبار ان كل رأي حكيم هو معرفة ممكنة لكنها ليست نهائية، وعن هذا يقول صدرا :إن الذي ينتفع هو "من أحاط بأكثر كلام العقلاء، ووقف على مضمون مصنفات الحكماء غير محتجب بمعلومه، ولا منكر لما وراء مفهومه فإن الحق لا ينحصر بحسب فهم كل ذي فهم، ولا بقدر كل عقل ووهم"[٩٠]. وما ذلك عنده الا لأن " الحق أوسع من أن يحيط به عقل وحد"[٩١].

**سادساً:** التدرب على النقد وصولاً إلى حيازة الروح النقدية اذ " ان اكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة، في بطون الاوراق انما الفائدة فيه مجرد الانتباه والاحاطة بأفكار أولي الدراية والانظار، لحصول الشوق إلى الوصول، لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول او المنقول فإن مجرد ذلك لا يحصل به اطمئنان القلب، وسكون النفس بل هي مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول إلى الأسرار ان كان مقتدياً بطريقة الأبرار"(٩٢).

## صورة الجدل المتعالي

لقد قسم الملا صدرا الجدل بصورة أولية إلى قسمين هما: جدل الصعود الذي أطلق عليه اسم "قوس الصعود" وجدل النزول الذي اطلق عليه اسم "قوس النزول".
ثم رتب الكلام حول هذين القوسين الوجوديين بأسفار أربعة يتحدث عنها بقوله:
"اعلم ان للسلاك من العرفاء والأولياء اسفاراً أربعة:
**أحدها:** السفر من الخلق إلى الحق .
**وثانيها:** السفر بالحق في الحق.
**والسفر الثالث:** يقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق.
**والرابع:** يقابل الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق"(٩٤).

فكل سفر على حدة يحمل مستواه الجدلي معه، ثم إن كل مستوى من مستويات السفر يحمل جدله مع المستوى الآخر على وجه التقابل التكاملي، ففي السفر الاول مثلاً يقوم السالك "برفع الحجب الظلمانية والنورية التي بين السالك وبين حقيقته التي معه أزلاً وأبداً..

من مقام النفس في مقام القلب، ومن مقام القلب في مقام الروح، ومن مقام الروح إلى المقصد الاقصى..." ، على ما أفاده القسمة أي في معرض شرحه لكلام الملا صدرا...

ونحن اذ نكتفي بهذا المقدار من كلامه فلنتبين كيف ان جدل كل سفر يستخرج مكامن الطور الخاص به والذي منه يطلع إلى أفق الطور الثاني بجدل متعال حتى اذا ما وصل إلى أقصاه استكمل كمالاته بعود جدلي يظهر ما كان مستخفياً من مستور بعالم الكثرة ليتنور العقل الموحد بنور الوحدانية في درك حقائق الكثرات..

وهكذا تكون الفلسفة " استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين بقدر الوسع الانساني.. وان شئت قلت نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري"(٩٥) فقول" نظم هو ما يعنيه الجدل المبحوث عنه في هذا المقام

وهذا النظم عقلي لأن العقل بما هو حكمة من علامات شرفها عند الملا صدرا انها صارت سبباً لوجود الاشياء على الوجه الاكمل، بل سبباً لنفس الوجود، اذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن إيجاده وإيلاده".

فالوجود والعقل صارا عند الملا صدرا حقيقة واحدة. وبما ان للعقل فاعليته الايجادية فله اذن ايجادياته الوجودية على نحو وحدة العقل والعاقل والمعقول.. لكنه مع ذلك هو عقل مخلوق وهذا ما يؤكد عليه الملا صدرا في شرحه للحديث الشريف: "أول ما خلق الله العقل" الا ان العقل بما هو تال للحق، فان هذا التوالي ليس على نحو عددي حتى يستقل العقل بحقيقته إذ ليس في البين إلا الأحد والعقل تابع له سبحانه...

وبفيض هذه التبعية تصير حقيقة كل جدل تكاملي وضابط كل قيمة وحد...

فالعقل في جدلياته لا يقوم اذن على نحو مبني على السلب كما قامت عليه الفلسفة الغربية، كما ولا يقوم على الاقتصار التسلطي، بل انه جدل توحيدي ينبسط على كل حقيقة وجود وموجود، ليستكمل كل مضامينه وفعلياته وكمالاته برابط التوحيد. وهو جدل للعقل لا يقوم على الاختزال والنفي، بل على التكامل والتعارف، وهذا ما نلمسه من اتفاق على شمولية الإسلام الإنسانية والقائمة على الهداية الوجودية والمعرفية والإنسانية بكل أبعاد التجربة الإنسانية.

**المصادر والمراجع**


١- القرآن الكريم.

٢- الجرجاني،محمد بن علي، "التعريفات" دار السرور،د.ن،د.ت، بيروت .

٣- المحاسبي، الحارث "شرف العقل وماهيته"تحقيق مصطفى عبد القادر عطا" دار الكتب العلمية، بيروت.

٤- الغزالي، ابو حامد، "احياء علوم الدين" دار الارقم، ط ١ ،١٩٩٨ .

٥- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، دار دندرة، بيروت، ١٩٨١.
٦- ابو خزام، انور، "معجم اصطلاحات الصوفية" مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٣.
٧- إخوان الصفا،رسائل، دار صادر بيروت ،د.ت، المجلد ٣، ص ١٨٤- ١٨٥.
٨- الشيرازي، صدر الدين،" مفاتيح الغيب"، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فيرهنكي، طهران، ط١، ١٣٦٣هـ.ش.
٩- القاشاني،كمال الدين، "شرح منازل السائرين" ، دار المجتبى، بيروت، ١٩٩٥.
١٠- آملي حسن، حسن زاده، " سرح العيون" مؤسسة انتشارات أمير كبير، تهران،١٣٧١.
١١- عبد الرحمن، طه:" العمل الديني وتجديد العقل"،المركز الثقافي العربي، الدرا البيضاء، ١٩٩٧.
١٢- ابن عربي:" الفتوحات المكية" ج١، دار الفكر، بيروت،١٩٩٤.
١٣- القاشاني:" اصطلاحات الصوفية" دار الحكمة، دمشق، ١٩٩٥.
١٤- التركة، صدر الدين: "تمهيد القواعد"، تحقيق السيد جلال الدين الاشتياني، تهران، ١٣٦٠هـ.
١٥- الإمام الخميني، "جنود العقل والجهل"، ترجمة احمد الفهري، دار الأعلمي، بيروت، ط١،٢٠٠١.
١٦- البحراني، ابن شعبة:" تحف العقول عن آل الرسول"، تحقيق علي اكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، قم، ط٢، ١٣٦٣ ـ ١٤٠٤ هـ ق.
١٧- المجلسي، محمد باقر:" بحار الأنوار"، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٢ .
١٨- الواسطي، علي:" عين الحكم والمواعظ"، تحقيق حسين ألبير جندي، دار الحديث، ٣٧٦ هـ.
١٩- ري شهري، محمد:" ميزان الحكمة"، دار الحديث، طهران، ط١، د. ت.
٢٠- الكراجكي، ابن الفتح محمد:" كنز الفوائد"، مكتبة المصطفوي، قم، ط ٢ ، ١٤١٠هـ.
٢١- الكليني :" الكافي"، تحقيق علي اكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، اخوندي، ط٢، ١٣٨٨.
٢٢- الزايد، محمد:" الجدل"، الموسوعة الفلسفية العربية، الاصطلاحات والمفاهيم،

٢٣- كرم، يوسف:" تاريخ الفلسفة اليونانية" دار القلم، بيروت.
٢٤- لالاند، أندرية:" موسوعة لالاند الفلسفية"، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٩٦ .
٢٥- امام، عبد الفتاح إمام:" المنهج الجدلي عند هيغل" دار التنوير، بيروت .
٢٦- ابن رشد:" فصل المقال" مركز دراسات الوحدة العربية بيروت،ط١، ١٩٩٧ .
٢٧- السهرودي، شهاب الدين:"حكمة الإشراق" الاعمال الكاملة، ج٢، تحقيق هنري كوربان، بزوكشاه علوم إنساني ومطالعات فرهنكي، طهران ١٣٧٣هـ .
٢٨- الشيرازي، محمد بن إبراهيم:" الأسفار الأربعة" دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٢ .

**الهوامش:**

١. الجرجاني،محمد بن علي، "التعريفات" دار السرور،د.ن،د.ت، بيروت ص ٦٥

٢. المحاسبي، الحارث "شرف العقل وماهيته"تحقيق مصطفى عبد القادر عطا" دار الكتب العلمية، بيروت، ص١٩ .

٣. م.ن، ص ٢٠ .

٤. م.ن، ص ٢٤ .

٥. الغزالي، ابو حامد، "احياء علوم الدين" دار الارقم، ط ١ ،١٩٩٨، ص ١٢٨ -١٣٢ .

٦. الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، دار دندرة، بيروت، ١٩٨١، ص٨١٤.

٧. ابو خزام، انور، "معجم اصطلاحات الصوفية" مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٢٧ - ١٢٨ .

٨. اخوان الصفا ،رسائل دار صادر بيروت ،د.ت، المجلد ٢، ص ١٨٤- ١٨٥ .

٩. م.ن، نفس المعطيات .

١٠. الشيرازي، صدر الدين،" مفاتيح الغيب"، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فيرهنكي، طهران، ط١، ١٣٦٣هـ.ش، ج١،ص ، ٦٠٤

١١. م.ن، ج٢.

١٢. القاشاني،كمال الدين، "شرح منازل السائرين" ، دار المجتبى، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٥٨ .

١٣. م.ن، نفس المعطيات.
١٤. م.ن، نفس المعطيات.
١٥. القصص ٨٩
١٦. ن.م ص ٤٢.
١٧. آملي حسن، حسن زاده، " سرح العيون" مؤسسة انتشارات امير كبير، تهران،١٣٧١، ص ٢٠ .
١٨. ن. م ص ٢٥
١٩. عبد الرحمن، طه:" العمل الديني وتجديد العقل"،المركز الثقافي العربي، الدرا البيضاء، ١٩٩٧، ص ١٨.
٢٠. عبد الرحمن م.س ص ١٩
٢١. البقرة ٤٤
٢٢. البقرة ١٦٤
٢٣. البقرة ١٧٠
٢٤. الحج ٤٦.
٢٥. القاشاني" شرح منازل السائربن"، م. س، ص ١٨٥.
٢٦. جاثية ٢٠.
٢٧. ن م، ص، ١٨٦
٢٨. ابن عربي:" الفتوحات المكية" ج١، دار الفكر، بيروت،١٩٩٤، ج١، ص ١٨٩.
٢٩. آملي، "سرح العيون"، م.س، ص ٣٠.
٣٠. الكهف ٦٥.
٣١. البقرة ٢٨٢.
٣٢. الانفال ٢٩.
٣٣. الحديد ٢٨.
٣٤. القاشاني:" اصطلاحات الصوفية" دار الحكمة، دمشق، ١٩٩٥، ص ٣٢
٣٥. ابن عربي: "الفتوحات.."، ج١، س ١٦٩.
٣٦. م. ن.، نقس المعطيات.
٣٧. م. ن.، ج١، ص ١٧٠.

٣٨. ابن عربي: "الفتوحات..."، م. س، ص١٨١.

٣٩. التركة، صدر الدين: "تمهيد القواعد"، تحقيق السيد جلال الدين الاشتياني، تهران، ١٣٦٠ هـ، ج١، ص ٥.

٤٠. نقلاً عن حاشية تمهيد القواعد، م. س، ص٥.

٤١. الإمام الخميني، "جنود العقل والجهل"، ترجمة احمد الفهري، دار الاعلمي، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص ١٧٣.

٤٢. القاشاني، "شرح منازل السائرين"، صص ٢٨-٣٠.

٤٣. الفاشاني، اصطلاحات الصوفية. ص ٢٠

٤٤. الفاشاني، اصطلاحات الصوفية ص ٤٢

٤٥. الفاشاني، اصطلاحات الصوفية ص ٤٠

٤٦. سورة الحج ص ٤٦

٤٧. القاشاني: "اصطلاحات..."، م.س، صص٣٣ـ٣٤.

٤٨. المجلسي: "بحار الانوار"، م. س، ج٩١، ص ٩١.

٤٩. القاشاني: "اصطلاحات..."، م. س، ص ٢١٠ ـ ٢١٢.

٥٠. القاشاني : "شرح منازل السائرين"، م. س، ص ١٨٦

٥١. آل عمران ١٩٠

٥٢. البقرة ٢٦٩.

٥٣. البقرة ٢٤٢

٥٤. البحراني، ابن شعبة:" تحف العقول عن آل الرسول"، تحقيق علي اكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، قم، ط٢، ١٣٦٣ ـ ١٤٠٤ هـ ق، ص ٣٨٥.

٥٥. المجلسي، محمد باقر:" بحار الأنوار"، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٢، ج١، ص ١١٦.

٥٦. البحراني:" تحف العقول"، م. س، ص ٨٠.

٥٧. الواسطي، علي:" عين الحكم والمواعظ"، تحقيق حسين ألبير جندي، دار الحديث، ١٣٧٦ هـ، ص ٥٢.

٥٨. ري شهري، محمد:" ميزان الحكمة"، دار الحديث، طهران، ط١، د. ت، ج٣،

ص٢٠٥٢.
٥٩- الواسطي:" عين الحكم..."، م. س، ص١٣٢.
٦٠- م.ن.، ص٢٣٣.
٦١- المجلسي :" بحار الانوار"، م. س، ج٧٥، ص ٧.
٦٢- ابن شعبة :" تحف العقول"، م. س، ص ٢٩٧.
٦٣- م.ن، نفس المعطيات.
٦٤- الكراجكي، ابن الفتح محمد:" كنز الفوائد"، مكتبة المصطفوي، قم، ط ٢ ، ١٤١٠، ص ١٣.
٦٥- الكليني :" الكافي"، تحقيق علي اكبر غفاري، دار الكتب الاسلامية، اخوندي، ط٣، ١٣٨٨، ج١، ص ١٦.
٦٦- الري شهري:" ميزان الحكمة"، م. س، ج٢، ص ٢٠٣٩.
٦٧- الزايد، محمد :" الجدل"، الموسوعة الفلسفية العربية، الاصطلاحات والمفاهيم، معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣١٩.
٦٨- ن.م ص ٣٢٠
٦٩- كرم، يوسف:" تاريخ الفلسفة اليونانية" دار القلم، بيروت، ص ٦٩.
٧٠- لالاند، اندرية:" موسوعة لالاند الفلسفية"، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٩٦، ص ٢٧٢.
٧١- لالاند ص ٢٧٣
٧٢- زايد:" الجدلي" م.س، ج١، ص ٣٢٣ .
٧٣- امام، عبد الفتاح امام:" المنهج الجدي عند هيغل" دار التنوير، بيروت، ط ٢، ص ١٥ .
٧٤- امام:" المنهج الجدلي..." م. س، ص ٢٠.
٧٥- امام :"المنهج الجدلي عند هيجل "م.س،ص ١٦.
٧٦- ن.م ص ٢٦
٧٧- ابن رشد:" فصل المقال" مركز دراسات الوحدة العربية بيروت،ط١، ١٩٩٧، ص ٩٣.
٧٨- م.ن، ص ٩٢.

٧٩ـ السهرودي، شهاب الدين:"حكمة الاشراق" الاعمال الكاملة، ج٢، تحقيق هنري كوربان، بزوكشاه علوم إنساني ومطالعات فرهنكي، طهران ١٣٧٢هـ، ص ١١.

٨٠ـ السهروردي:" حكمة الاشراق"م.س، صص ١١-١٢.

٨١ـ م .ن ص ٦.

٨٢ـ م.ن، نفس المعطيات.

٨٣ـ م.ن، نفس المعطيات.

٨٤ـ م.ن، نفس المعطيات.

٨٥ـ م.ن، ص ١٠.

٨٦ـ الشيرازي، محمد بن ابراهيم:" الأسفار الاربعة" دار احياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٢، ج١، ص ٢-٣.

٨٧ـ م.ن، نفس المعطيات.

٨٨ـ م.ن، نفس المعطيات.

٨٩ـ م.ن، نفس المعطيات.

٩٠ـ الشيرازي:" الاسفار..."م.ن، ص ١٠.

٩١ـ م.ن، نفس المعطيات.

٩٢ـ م.ن، ص ١١.

٩٣ـ الشيرازي:" الأسفار..."م.س، ص ١٣-١٤.

٩٤ـ م.ن، نفس المعطيات.

٩٥ـ م.ن، نفس المعطيات.

# برهان الصدّيقين. أبحاث المعرفة العقلية.

محمد صادق الموسوي*

مراجعة لبرهان الصديقين من وجهة نظر الحكماء المسلمين:صدر المتألهين، محمد حسين الطباطبائي، والشيخ محمد حسين الأصفهاني، مقارنة بالبرهان الوجودي عند الفلاسفة الغربيين،أنسلم، وتوما الأكويني...

استعان صدر المتألهين لتقرير برهان الصديقين بجملة من مقدمات منها أصالة الوجود، وحدة الوجود، بساطته وتشكيكه، أما تقرير العلامة الطباطبائي فلا يستلزم اثبات اصالة الوجود وتشكيكه او غير ذلك، اذ ان التمعن في مبدأ الواقعية بلا أي قيد أو شرط، يفضي إلى إثبات أزلية الواقع. وفي برهان الشيخ محمد حسين الأصفهاني تم اعتماد "الوجوب" بدل " الوجود". وقد أثير برهان أنسلم في هذا السياق، حيث تم تسليط الضوء على ما وجه اليه من نقود، ومن ثم عُدنا إلى الدفاع عن هذا البرهان. بعدها طرحنا على بساط البحث برهان " الإمكان والوجوب" لتوما الأكويني، مع إشارات إلى ما واجهه من إشكالات، أملتها علينا مواطن الشبه بينه وبين برهان " الإمكان والوجوب" عند ابن سينا...

* أستاذ الفلسفة في الجامعات الإيرانية.

## توطئة:

منذ فجر التاريخ، كان الهاجس الفكري للإنسان هو معرفة عالم الوجود، والتعرف على خالقه ومصدره الأول.

معظم البشر كانوا منشدين إلى الحق ( الله) خاضعين لحضرته المقدسة بحكم شهودهم الباطني ونزعتهم الفطرية، ومع ذلك كان ثمة اقلية انكرته وجحدت وجوده. وقد واجه كلا الفريقين أسئلة مشتركة على مر التاريخ، فهل للعالم رب يرعاه أم لا؟ وإذا كان للعالم خالق فهل بمستطاع الإنسان معرفته ووعيه؟ ما هي سبل معرفة هذا الرب؟ هل بمقدور الإنسان البرهنة على وجود الله، أم أن السبيل الوحيد للوصول إليه هو الشهود الروحي وليس العقل؟ وإذا كان بمقدور العقل النظري إثبات وجود القادر المطلق، فهل يستطيع الإنسان استنتاج وجود الله بمجرد الإذعان للوجود الصرف والواقع (برهان الصديقين)؟ أم انه يثبت وجوده بمجرد فكره (البرهان الوجودي أو المفهومي)؟ أم يصل إليه بالتأملات الباطنية والشهود الروحي فقط (البرهان الشهودي)؟.

يسبق بعض هذه الأسئلة، سؤال مهم آخر هو ثمرة تطور العلوم التجريبية في الغرب من جهة، ووليد الفلسفات الخاصة من جهة أخرى، السؤال هو: هل يمكن أساساً إثبات وجود الله؟ وهل يتيح لنا العقل النظري الوصول إليه؟ أبرز من بث بذور هذه الشبهة بين فلاسفة الغرب هو الفيلسوف الألماني الكبير كانط الذي زعم أن وجود موجود مطلق مما لا يتسنى إثباته. في حيز العقل النظري بل ان البعض توكأوا على هذه الفكرة لينكروا أن تكون العبارات الميتافيزيقية ذات معنى. وقد جنحت هذه الجماعة بالذات إما إلى إنكار مطلق لموجود اسمه الله (الإلحاد/atheism) أو اعتبروا أن إثباته متعذر، واقترحوا تقبل فكرة الله عن طريق الأخلاق أو الشهود العرفاني.

واليوم فإن احدى القضايا ذات الاهمية الكبرى في حقل فلسفة الدين، والتي ادلى المؤيدون والمعارضون بكثير من الآراء والأفكار في شأنها، هي قضية إثبات وجود الله، حيث زعم فريق تعذر إقامة أي برهان عقلي على وجود الله، وهذه في الواقع إشكالية معرفية كإشكاليات الجهاز المعرفي لكانط، وإشكاليات قواعد اللغة

العميقة لفيتغنشتاين، وإشكاليات الوضعيين.

وذهبت طائفة أخرى إلى عدم إمكانية تقديم أي نوع من البراهين الوجودية أو المفهومية أو برهان الصديقين على وجود الله. وهذا منحى يشمل إشكاليات انطولوجية كإنكار الوجود المحمولي والضروري، وإشكاليات التحليل اللغوي كاعتبار مفردة " الله" في عداد ما يسمى بالأسماء الخاصة.

لا نحاول في هذا المقال تمحيص كافة الأدلة على وجود الله، والتدقيق في اعتبارها أو عدم اعتبارها أو التدبر في مرتكزات جميع الأدلة التي ساقها المعارضون، إنما نعتزم الدفاع عن العقل النظري في إطار برهان الصديقين من وجهة نظر عدد من فلاسفة الغرب والشرق بمنهجية مقارنة.

وهكذا، يتجلى من عنوان البحث بوضوح أن للعقل دوراً حاسماً في ميدان العلوم الإلهية، ويعزو إنكار الله أو ادعاء عدم إمكانية إثباته، إلى عدم المعرفة الدقيقة بالعقل، ويرى أن السبيل الوحيد لمعالجة هذه المدارس الفكرية هو العود ة إلى دليل العقل، والتشديد على اعتبار العقل بذاته، لأجل إثبات حجية العقل. وهكذا، فعلى صعيد المعرفة الدينية واثبات المبدأ والمعاد، يلعب العقل الدور الأول والأخير، ولن يسفر التنكر له سوى عن الوقوع في شراك الشك المطلق.

القبلية التأسيسية التي أجد من الضروري التذكير بها ها هنا، وهي طبعاً أساس بعض الشبهات التي أثيرت حول تعذر إثبات وجود الله، هي أن مهمة العقل لا تقتصر على تبيين الظواهر المشهودة، إنما تمتد لتشمل توصيف الأشياء الخارجية، فتنير للإنسان طريق الانتقال من الجهل إلى الحكمة والأنوار. وهذا في الحقيقة مما شددت عليه المعرفة الدينية بكل جد وقاطعية. والقول ان العقل قادر على تبيين الأمور، يعني بلا شك انه قادر على وصف الحقائق والواقع.

وإذا قصرنا دور العقل على التبيين، عندئذ لن يكون له من تأثير في معرفة الحقائق. فإذا كانت مهمة الفيلسوف هو التبيين ليس الا، تكون النتيجة ان الفلسفة لن تكفل لنا الوصول إلى الحقائق. وطبعاً لا دليل على تعارض التبيين والتوصيف، بل قد يصل العقل عن طريق التبيين إلى التوصيف، أي انه قد يعرض التبيين بحيث يكون هو التوصيف بعينه. واهم هذه الحالات هي عندما يلغي التبيين احد طرفي التناقض، ففي هذه الحالة يمكن بلوغ التوصيف. إذن، لو توفرت للعقل المعلومات

الكافية واستطاع استنتاج الحقيقة من هذه المعلومات، كان عقلاً واصفاً. وإذا لم تكن المعلومات والخامات الأولية كافية سيبقى ضمن تخوم التبيين.

النقطة المهمة الأخرى التي يتعين الإشارة إليها في هذا السياق هو أننا لا نبتغي من "التوصيف" أن يكون للوصف ما يعادله خارجياً، فقد يصف العقل الشيء ولا يكون للوصف معادل في العالم الخارجي. كل المفاهيم الفلسفية هي من سنخ المعقولات الثانية، عروضها في الذهن، واتصافها خارجي، أي أن الأشياء الخارجية تتصف بها، رغم عدم وجود وصف عيني منفصل عن الموضوع في العالم الخارجي، وهذا ليس بالأمر المتناقض أن يصف من ناحية، ولا يكون له وجود خارجي مستقل من ناحية أخرى.

إن قضية التوصيف والتبيين من القضايا الخطيرة في فلسفة العلم المعاصرة[١] . والآن نظراً للمقدمات المذكورة، يكون حيز العقل في العلوم الفلسفية والميتافيزيقية، هوالأوليات، أو الأمور المستنتجة من الأوليات.

ما نرومه من الأوليات هو العلوم والقضايا التي يكون تصور أجزائها كافياً لتصديق القضية. ولا تقتصر الأوليات على القضايا التحليلية، إنما ثمة قضايا فلسفية مركبة يقودنا مجرد تصور الموضوع والمحمول فيها إلى تصديقها أو وجود هذا السنخ من الأوليات يقتضي أن تعنى العلوم الفلسفية بالواقع، فتصف الواقع بالمقدار الذي يستوعبه العقل. ومرادنا بالواقع قد يكون مرحلة من الذهن يمكن فيها بمساعدة الأوليات وقواعد الاستنتاج وبدون الاستعانة بالحس أو الوجدان، الوصول إلى الواقع الخارجي، ووصفه بمقدار استيعابه وبوسعنا ملاحظة نموذج لهذه المنهجية في البرهان الوجودي لأنسلم وبرهان الصديقين. بالتدبر في هذا الأمر نلقي نظرة في البداية على آراء الحكماء المسلمين بان برهان الصديقين، ثم نعرج على أفكار ورؤى الحكماء الغربيين.



## آراء الحكماء المسلمين.

ثمة عند الحكماء المسلمين أكثر من ١٩ تقريراً لبرهان الصديقين[٢]، سوف نتناول تقارير ثلاثة منها فقط عند: صدر المتألهين، والعلامة الطباطبائي، والشيخ محمد حسين الأصفهاني، وقد برهنوا على آرائهم بالآيات القرآنية والأحاديث

الإسلامية. وفي هذا السياق من الضروري الإشارة إلى جملة نقاط كمقدمات لازمة لبلوغ ما أراده هؤلاء الحكماء:

١. طرق إثبات وجود الله متنوعة، وقد جاء في الروايات ان الطرق لمعرفة الله المتعال بعدد أنفس الخلائق[٢]. ولكن في سياق موضوع هذا المقال يمكننا عرض ثلاثة طرق أساسية لإثبات وجود الله:

٢. البرهان الوجودي عن طريق المفهوم. وهو برهان يرمي إلى إثبات وجود الله عبر الاستعانة بمفهوم "الله"، فهو يستعين بمفهوم الله وتعريفه فقط لإثبات وجوده، من دون حاجة لوجود أي من الأشياء الأخرى. هذا الصنف من البراهين يسمى البراهين الوجودية(theontological argument or proof) ومثالها برهان أنسلم.

٣. برهان الصديقين الذي يثبت وجود الله عن طريق مطلق الوجود، أي انه البرهان الذي يعتمد على أصل الوجود، لا على وجود خاص ومحدود.

٤. برهان المعرفة بالعالم الذي يعتمد الوجودات الخاصة و المحدودة، ومثاله برهان النظام والإمكان والوجوب. انه برهان يستعين بوجود محدود لإثبات وجود الله، وبالإمكان تسميته البرهان العالمي (the cosmological argument or proof)، ويرى الفلاسفة الغربيون أن إثبات وجود الله عن طريق الإذعان للوجود (سواء كان وجوداً مطلقاً أو مقيداً) يصنف من البراهين العالمية، يبدو أن حصر الأدلة في هذه الضروب الثلاثة حصراً عقلانياً إذ أن البرهان إما أن يكون عن طريق المفهوم أو غير المفهوم ( المصداق)، والمصداق إما ان يكون أصل الوجود او لا يكون ( وجود خاص )، ونحن هنا نعتمد على أصل الوجود، وليس الوجود الخاص. من هنا يمكن اكتشاف ان الذين قارنوا بين برهان أنسلم وغيره من براهين الحكماء الغربيين، وبين برهان الصديقين عند صدر المتألهين، قد أخطأوا في المرتكزات والمباني بالشكل الذي سنوضحه في موضع لاحق من المقال.

٥. قيل ان من المستحيل إقامة الدليل على وجود الواجب. فالبرهان إما أن يكون (لميــاً) يهتدي إلى العلم بالمعلول عن طريق العلم بالعلة، والله علة كل الموجودات الأخرى ولا علة له حتى نستطيع إحراز العلم به عن طريق العلم بعلته، وإما أن يكون البرهان ( إنيــاً) يهتدي للعلم بالعلة عن طريق العلم بالمعلول، وهذا بدوره لا يفيد اليقين. الواقع ان هذا الاستدلال من قبيل قياس ذي الوجهين، حيث لا يخلو الأخذ

بأي من الوجهين من محذور.

في الرد على هذا القياس ذي الوجهين، قدم فلاسفة مسلمون كالشيخ الرئيس والعلامة الطباطبائي وجهاً ثالثاً، جعله الشيخ الرئيس برهاناً شبيهاً بالـ(لم)، وذهب الطباطبائي إلى تقسيم البرهان الإني إلى قسمين: " إن" بالمعنى المطلق، و "ان" بمعنى الدليل، وقال: " وخامساً ان كون موضوعها أعم الأشياء يوجب أن لا يكون معلولاً لشيء خارج منه إذ لا خارج هناك فلا علة له، فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لمية، وأما برهان الإن فقد تحقق في كتاب البرهان، من منطلق أن السلوك من المعلول إلى العلة لا يفيد يقيناً فلا يبقى للبحث الفلسفي إلا برهان الإن الذي يعتمد فيه على الملازمات العامة، فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامين إلى الآخر"[٤] . ولكن يبدو أن بالإمكان الرد على هذا الإشكال بقبول الوجه الثاني لقياس ذي الحدين، حيث لا تكون عبارة" لا يحصل علم بالعلة عن طريق العلم بالمعلول" بديهية، ويمكن الاستدلال ان المعلول يهدي إلى العلم بالعلة، إلا ان هذا سيكون خارجاً عن موضوع المقال.

بحسب بيان المرحوم الطباطبائي فإن برهان الصديقين هو من قبيل برهان الإن بمعنى الدليل.

النقطة الملفتة في إقامة البرهان على أساس ذات عالم الوجود ومبدأ العالم، هي أن المعرفة الجامعة الكاملة لذات الوجود غير متاحة لا بالعلم الحصولي ولا بالعلم الحضوري، فالعلم الحصولي خاص بحيز المفاهيم الذهنية، وحقيقة الوجود لا يمكن استيعابها بالذهن، والمفاهيم بدورها مرآة للذات، وليست عين الذات، وإلا لزم انقلاب الخارج إلى الذهن، إذن، حقيقة الوجود ممكنة الشهود عن طريق العلم الحضوري فحسب، وشهودها طبعا بمقدار استيعاب الشاهد، وإلا فالوجود المطلق والمبدأ الأعلى لا يتناهى بما لا يتناهى عدة ومدة وشدة، ولا يمكن استيعابه عن طريق شهود الموجودات المحدودة . ولذا، ينبغي احتراز الإفراط والتفريط والتنزيه والتعطيل والاكتفاء بالمعرفة الإجمالية للواجب، أما معرفة الواجب تعالى كما هو حقاً، فيجب تركها له سبحانه عز وجل.

كما ان القرآن الكريم يرى ذات الباري غنية عن الإثبات والبراهين، ويكفي لشهودها تفعيل الفطرة البشرية، ويرى خلافاً لرأي الشيخ الرئيس[٥] ان مشاهدة

الواجب أوضح البديهيات وأجلى المشاهدات، فان إقامة البراهين والاستدلالات العقلية على وجود تلك االذات المقدسة، إنما هي مجرد تنبيه ومسح للغبار عن دفائن العقول. يقول المرحوم العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان: " على أن القرآن الشريف يعد أصل وجوده تبارك وتعالى بديهياً لا يتوقف في التصديق العقلي به، وإنما يعني عنايته بإثبات الصفات كالوحدة والفاطرية"(٦)، ويقول أيضاً في تعليقه على الأسفار: " ومن هنا يظهر للمتأمل ان أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة"(٧).

**وصدر المتألهين هو الآخر يعتبر هذه البراهين مجرد تنبيهات.**(٨)

**والنتيجة هي اولاً**: معرفة الله المتعال بديهية وضرورية، وثانياً: المراد من البداهة الفطرية والشهودية، وليس اصطلاحاً قسم العلم الحصولي، الذي ينقسم الى علم نظري وعلم ضروري. ثالثاً: قد يكون مرادهم في نفي إقامة البرهان، البرهان اللمي، والشاهد على هذا عبارة ابن سينا في الشفاء: " ولا برهان عليه لأنه لا علة له"(٩)، وربما كان مرادهم من نفي البرهان على وجوده تبارك وتعالى، انه ما من برهان يستطيع إيصالنا إلى وجوده العيني والشخصي سبحانه، وغاية ما يستحصل بالراهين عناوين كلية نظير علة العلل، وواجب الوجود، وما إلى ذلك، وبهذا تبقى معرفته المشخصة وقفاً على العلم الحضوري وبقدر طاقة الشاهد واستيعابه. وأخيراً يمكن تسويغ نفيهم إقامة البرهان الواجب بالاستدلال الذي ساقه صدر المتألهين في نقده لبرهان ابن سينا حيث يقول: "وفيه ما لا يخفى من التكلف، والحق كما سبق ان الواجب لا برهان عليه بالذات بل بالعرض، وهناك برهان شبيه باللمي"(١٠). والمراد بعبارة "لا برهان عليه بالذات بل بالعرض" هو ان حقيقة الوجود والمبدأ الأعلى لا يقبل البرهنة بالذات، لأن البرهان المصطلح المنطقي برهان لمي، والحال ان الواجب لا علة له، بيد ان يقبل البرهان بالعرض ذلك ان حقيقة الوجود من حيث انها لا تخطر في الذهن ولا حد لها، لا تقبل البرهان، ومن حيث ان البرهان يتشكل من مفاهيم ذهنية، واللوازم العامة للوجود تستوعب في الذهن على شكل مفاهيم فلسفية وتقبل البرهنة، يمكن العرض إثبات الخارج أيضاً عن طريق تسري هذه المفاهيم إلى المصداق.

أقيمت الكثير من البراهين الفلسفية والاستدلالات العقلية لاثبات الواجب، غير

أنها لا تتمتع بدرجة واحدة من الرصانة، وبالطبع فإن اتقان كل واحد من هذه البراهين بمقدار المبادئ المستفادة منه، فبعض هذه المبادئ لا تثبت إلا وصفاً واحداً من أوصاف الواجب، وليس ذاته سبحانه وتعالى. أي أنها تثبت أولاً وبالذات محمولات لمخلوقات من دون ان تثبت مباشرة وجود خالق وواجب. ومثال على ذلك برهان الحركة والنظام او حتى برهان الإمكان والوجوب المعروف لدى ابن سينا، والذي يقسم الموجود إلى واجب وممكن، فيثبت الواجب عن طريق الإمكان، وطرق أخرى يكون فيها الحد الوسط غير حقيقة الوجود. ولهذا كانت هذه البراهين قابلة للنقاش اما من حيث المقدمات والمبادئ. او انها تثبت صفة واحدة من صفة تلك الذات المقدسة، أو اسماً واحد من أسمائها.

أما في منحى الصديقين حسب منهج الحكماء المتألهين فان في حقيقة الوجود يثبت ذات الواجب تعالى وسائر صفاته الذاتية والفعلية. فهم بسيرهم في حقيقة الوجود يكتشفون وجوده وضرورته الأزلية، أي أن الطريق والهدف في هذا المنهج شيء واحد، وعلى حد تعبير المرحوم صدر المتألهين"، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود"[١١]، فالحد الوسط هنا هو الواجب تعالى ذاته، وحسب عبارة أخرى لصدر المتألهين: "هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة"[١٢]، من دون أن تكون هنالك حاجة في هذا البرهان إلى إبطال الدور والتسلسل.

المصدر الأهم والوثيقة الأبرز لبرهان الصديقين هو القرآن الكريم، وروايات الأئمة الأطهار والأدعية المأثورة، صدر المتألهين والعلامة الطباطبائي اعتبروا الآية الشريفة﴿ أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد﴾ [١٣]توثيقاً لبرهان الصديقين، إذ هي تؤكد أن الصديقين بتأملهم في الحق ذاته يكتشفون الحق. الشهيد في الآية الشريفة بمعنى اسم الفاعل يدل على الفكرة المطروحة في برهان الصديقين، ويدل عليها كذلك حتى لو أخذناه بمعنى اسم مفعول، بيد أن "الشهيد" بمعنى " المشهود" أدق. أي أن كل ما تريدون معرفته كان الله مشهوده القبلي، وحتى لو أردتم معرفة أنفسكم، عليكم أولاً معرفة الله، فمشاهدة أي مشهود متأخرة عن مشاهدة خالقه " لا تعرف الاشياء الا باسبابها"[١٤]. وبالتالي فمعرفة الله مقدمة على كل معرفة. وانطلاقاً من هذا قال الامام علي: " ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله وبعده" [١٥] كما روي عن الامام الباقر قوله: " لا يعرف احد احداً الا بالله" [١٦].

وعلى هذا تكون الباء في الآية ﴿أولم يكف بربك...﴾، زائدة أي ان المراد قوله هو " كفى بربك" بمعنى أن شهود أي شيء منوط بشهود الله تعالى، وشهود الله تعالى متقدم ذاتياً على سائر المعارف، وشهود الواجب يحصل عن طريق الواجب ذاته، وهذا هو برهان الصديقين.

وفي الأدعية أيضاً توثيق لهذا البرهان، حيث نشير فيما يلي إلى جملة نماذج. لعل أكثر تعابير الأدعية صراحة ما ورد في كتاب " مصباح المجتهد" في دعاء صلوات يوم الجمعة: " يا من هداني إليه ودلني عليه حقيقة الوجود"، حيث استخدم تعبير "حقيقة الوجود" بكل صراحة. أو في تسبيح ما بعد صلاة فاطمة الزهراء حيث نقرأ " سبحان من لبس البهجة والجمال"، وهو ما ينم عن فكرة الحكماء بشأن الإرادة والمشيئة الذاتية. أو تعبير " اجل مبتهج لذاته هو الأول لذاته"، أو ما جاء في الروايات "اعرفوا الله تعالى بالله"، والكثير من النماذج الأخرى. وإذن، يمكن القول بكل ثقة أن البرهان المعروف باسم " برهان الصديقين" ورد بشكل أو بآخر على لسان الوحي وحملة الوحي.

بالنظر لهذه المقامات، واتضاح محل البحث ومبادئه، ننتقل إلى دراسة آراء الحكماء المسلمين الثلاثة:

## أولاً: برهان الصديقين في فلسفة صدر المتألهين.

يقول المرحوم صدر المتألهين: " أسد البراهين وأشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود وهو سبيل الصديقين"[١٧].

يتوكأ تقرير صدر المتألهين على جملة أصول تم اثباتها في حكمته المتعالية في هذا البرهان وهو أتقن البراهين وأرصنها يكون الحد الوسط واجباً بحد ذاته، وبالتأمل في ذات الحق، نسلك طريقنا إلى الواجب خلافاً لطرق الحكماء المشائين أو علماء الطبيعة أو المتكلمين الذين اتخذوا الحد الوسط في براهينهم غير الحق، والحد الوسط غير النتيجة. أما في الحكمة المتعالية فنصل إلى الحق عن طريق الحق ذاته. ويحتاج برهان صدر المتألهين إلى مقدمات مفترضة قام هو بإثباتها في مبحث علم الوجود في كتبه:

أ: الوجود حقيقة عينية، أي أنها تتمتع بالأصالة.

ب: الوجود واحد ( وحدة الوجود).

ج: الوجود بسيط (بساطة الوجود).

د: الوجود مشكك ( تشكيك خاص بين العلة والمعلول).

بالنظر لهذه المقدمات، يمكن تحرير برهان الصديقين بالمنهج الصد رائي كما يلي:

**لو لم يكن هناك موجود غني متناهي الكمال على راس سلسلة مراتب الوجود. لما تحققت سائر مراتب الوجود، ذلك ان سائر المراتب هي عين الربط والتعلق، فاذا تحققت من دون اعلى مراتب الوجود، لزم ان تكون غنية عن تلك المرتبة الأعلى وغير محتاجة لها، ولذا نضطر للحكم ان أعلى مراتب الوجود هي غاية كمال الوجود، ولهذا لا يثنى ولا يتكرر " صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر". وإذن فأعلى مراتب الوجود، هو واجب الوجود بالذات، وما دونه متعلق به ومن فعله. " فإذن الوجود إما مستغن عن غيره، وإما مفتقر لذاته إلى غيره" الوجود في العالم الخارجي اما واجب او معتمد على الواجب والوجود غير الواجب عين الربط إلى الواجب، وليس من لوازم ذات الواجب.**

"ولا قوام لما سواه إلا به" وإذن " الموجود إما مستغن عن غيره، وإما مفتقر لذاته إلى غيره" وهذه قضية منفصلة حقيقية. أي ان فحوى القضية هي استحالة ان يكون الوجود واجباً وممكناً في نفس الوقت، كما يستحيل أن يكون لا واجباً ولا ممكناً، وبالتالي فالواجب وحده هو الضروري الوجود بالضرورة الأزلية. بهذا البيان، يتجلى ان تقابل الواجب والممكن ليس من سنخ الملكة والعدم. فالملكة والعدم لا يتحققان إلا في ميدان الممكنات التي قد تكون لها الملكة أو لا تكون. أما حينما تكون الضرورة الأزلية للواجب ذاتية، وفقر ما دون الواجب ذاتياً، فسوف يستحيل التخلف عن الذاتي، وتقابل هذا وذاك سيسفر عن سلب وإيجاب في باب المفاهيم، فالمقسم هو التقابل المصطلح المنطقي للمفاهيم والماهيات، وليس الوجود. وباختصار يمكن القول:

" إذن، فالعلم ليس عين تلك الحقيقة المتعالية على البطلان، إنما يكون حقيقياً بتلك الحقيقة، ولا يكون حقيقياً بدونها. والعقل الفلسفي المعتمد على علم الوجود يحكم الوجود من حيث هو وجود يدلنا قبل كل شيء على الله، فأول موجود يدلنا

عليه هو الله تبارك وتعالى لا يتناهى بما لا يتناهى عدة ومدة وشدة"[١٨].

كما يلاحظ فان هذا التقرير له مقدمات مع انها شبه بديهية، لكنها تحتاج إلى اثبات وتحليل، بل ان بعضها مثل التشكيك الخاص بالوجود، فيه نقاش، والحال ان ادعاء صدر المتألهين هو " فيكون الطريق هو عين المقصود" وقد استخدم في هذا البرهان عدة مبادئ تصديقية تستدعي الاستدلال وتشم منها رائحة الواسطة. وعليه، يجب تقرير البرهان بحيث لا يتوكأ على أية مقدمة نظرية من المقدمات الفلسفية، وهو ما اجترحه العلامة الطباطبائي.

## ثانياً: برهان الصديقين في فلسفة العلامة الطباطبائي.

لاحظنا في بيان صدر المتألهين ان المبادئ التصديقية لأصالة الوجود، والوحدة التشكيكية للوجود وبساطة الوجود، وظفت كلها ضمن سياق الاستدلال، الا ان النظام الفكري للعلامة الطباطبائي يختلف عمن سبقه من الحكماء ومنهم صدر المتألهين من جهتين:

الأولى جهة إقامة نوع البرهان الذي جاء في بيانات من سبقه من الحكماء على نحو البرهان اللمي أو الشبيه باللمي على الأقل، وكان الحد الوسط فيه واجباً، والطريق فيه عين الهدف، " فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود"، أما من وجهة نظر الطباطبائي فعلى فرض اتحاد الطريق والهدف، وهذا النحو من التقرير، يبقى البرهان الإني هو المنطقي، حيث يتم الانتقال من احد المتلازمين إلى الآخر، بل ان جميع البراهين الفلسفية تدور أساساً حول محور هذا النوع من البرهان.

والجهة الثانية، هي أن أصل برهان الصديقين بحيث يستغني عن أية مقدمة أو مبدأ تصديقي من المسائل الفلسفية، إنما يطرح كأول المسائل الفلسفية والعقلية البديهية التي تؤسس لغيرها من المسائل ويكون ادراكها مشتركاً بين الجميع.

وفيما يلي نسلط اضواء التحليل والمناقشة على الجهتين المذكورتين.

فيما يتعلق بالجهة الاولى وكما المحنا في المقدمة الثانية، يعتقد المرحوم الطباطبائي نظراً لأن موضوع الفلسفة هو الموجود المطلق، وليس للموجود المطلق علة وجودية وراء ذاته يساوي الموضوع، او انه بمصراعه الآخر يساوي الموضوع، ولذا لن يكون عندنا شيء منفصل عن الوجود. إذن، لا يجري في الفلسفة الإلهية سوى البرهان " الإني"، وهو برهان إني نصل فيه عبر احد المتلازمين إلى المتلازم

الآخر. وفي خصوص برهان الصديقين بالطريق الإني، ثمة تلازم بين حقيقة الوجود وضرورة أزليته، فعن طريق معرفة حقيقة الوجود نصل إلى ضرورة ازليته، اذ ان ثمة تلازم بين مرتبة الأتم ومطلق الوجود، وبين ضرورة الازلية، ونحن نصل إلى الثانية عن طريق الأولى، وليس بمستطاع الذات اطلاقاً ان تكون علة الذات أو علة صفات الذات، لذلك كان من الخطأ تسمية برهان الصديقين بأنه برهان لمي.

وهكذا ليست هنالك علية بين لوازم الوجود العامة كحقيقة الوجود، وضرورة أزليته، وحتى بساطته ووحدته و..الخ. بل هي متلازمة من حيث المفهوم، وهي عين بعضها من حيث المصداق. فنحن في اطار البراهين الواقعة دوماً في حيز العلم الحصولي، نكتشف من خلال مفهوم واضح مفهوماً آخر، ومثل هذا المسار يفيد اليقين من الناحية المنطقية شأن البرهان اللمي. تأسيساً على هذا، في كل البراهين التي نصل فيها عبر المخلوقات والآثار الالهية، إلى العلم بوجود خالق، انما ننتقل من أحد المتلازمين إلى الآخر. مثال ذلك:

"هذا الشيء مصنوع وكل مصنوع فله صانع، فهذا الشيء له صانع". يلاحظ ان الحد الأكبر في هذا البرهان " له صانع" وليس " الصانع" وثمة تلازم بين " المصنوع" و " له صانع" وليس بين المصنوع والصانع الذين يرتبطان بعلاقة علية.

ويقال في مثال آخر: " العالم ممكن، وكل ممكن فهو محتاج إلى الواجب، فالعالم محتاج إلى الواجب" الحد الوسط هنا هو علة ثبوت الأكبر للأصغر، ولأن مناط الاحتياج للعلة هو الإمكان، فمن البديهي أن يبتني هذا الاصطلاح على ان نقبل هكذا علية بوصفها علة، لا ان تكون العلية محض علاقة بين أشياء خارجية، ذلك ان الممكن والاحتياج أمران عقليان وليسا عينين، أما إذا أخذنا العلية بمعنى التأثير والتأثر الخارجيين، فان هكذا استدلالات ستكون من قبيل البرهان الإني بمعنى شيء من احد المتلازمين اذ ان ثمة تلازماً بين مفهومي الإمكان والاحتياج، وكل ما هو محتاج فهو ممكن، والعكس صحيح أيضاً كل ممكن فهو محتاج، أما ذا قيل ان هذين مرتبة واحدة فكيف يهدي احدهما إلى الآخر؟ فتقول ان المتلازمين يكون احدهما دوماً أوضح وأجلى من الآخر، فنهتدي من المتلازم البين إلى المتلازم غير البين. او ثمة تلازماً بين الموضوع والمحمول. فنسير من البين إلى غير البين، ومثال ذلك التلازم بين حقيقة الوجود، والأزلية الضرورية.

والجهة الثانية تتصل بتقرير اصل البرهان الذي أورده الطباطبائي في كتاب "أصول الفلسفة والمذهب الواقعي"[١٩]، وفي تعليقه على الأسفار[٢٠]، ولم يستخدم له أية مقدمة أو مبدأ تصديقي فلسفي مثلما صنع صدر المتألهين وسائر الحكماء. مضافاً إلى ان وجود الواجب تبارك وتعالى في بيان الطباطبائي وبحسب تعابير القرآن الكريم وسنة الائمة الاطهار، وجود بديهي وليس نظرياً، لأن المبدأ الوحيد في تقرير العلامة الطباطبائي هو مبدأ البداهة، والأصل المتعارف الذي لا يتطرق إليه الشك والقائل ان "ثمة واقعاً هناك" يمثل هذا الاصل في حقيقته الحد الفاصل بين الفلسفة والسفسطة، أو الحد بين الواقعية والمثالية، وهو اصل يقيني فطري يعترف به حتى منكري العالم الخارجي هم لا يشعرون، بل ان مسار الممارسة العقلانية الفلسفية ينطلق ويعتمد بالضرورة على هذا الأصل الفطري البديهي. وقد انطلق منه العلامة الطباطبائي في تقرير برهان الصديقين باعتبار انه مقبول لدى الجميع ﴿أفي الله شك فاطر السماوات والأرض﴾[٢١].

ومن مميزات تقرير المرحوم الطباطبائي، انه يثبت توحيد الواجب بنحو بين فضلاً عن إثبات وجوده.

ومن السمات المميزة الأخرى لتقرير الطباطبائي انه جعل "الواقع" موضوعاً لاستدلاله، وليس الوجود أو الماهية وهذا ما ينصاع له من اتبع كل التيارات الفلسفية ممن يقولون بأصالة الوجود أو أصالة الماهية، علاوة على استمرائه من قبل الأذهان البسيطة غير المعقدة لعامة الناس.

بالنظر للمباني اعلاه، نورد فيما يلي خلاصة لاستدلال الطباطبائي اقتباساً عن المصدرين المذكورين:

أصل الواقعية سواء كانت وجوداً أو ماهية، مما لا سبيل لنكرانها على الإطلاق، ولا يمكن البرهنة عليه أيضاً، إنما هو مبدأ ضروري لا يرقى اليه الشك، ويعترف به ويتيقن منه كل عاقل، فإنكاره سفسطة لا مجال للبحث معها أو الاستدلال. لهذا كان مبدأ الواقعية مما لا يقبل الزوال بأي حال من الأحوال، لأن زواله يأتينا بمحذور السفسطة، أي أن الواقع الخارجي ينفي ذاتياً كل أنماط العدم، فلا سبيل للعدم إليه بأي نحو من الأنحاء، إذ لو تطرق إليه الزوال لكان معنى ذلك ان ذلك الواقع قد زال واقعاً وهذا الزوال هو نفسه مبدأ الواقعية والاعتراف به. فاذا تطرق الشك إلى

الواقع، لعاد مبدأ الواقعية وتكرس وثبت وبقي محفوظاً، لأن الشك قد حصل واقعاً.

تأسيساً على ان مبدأ الواقعية ثابت من دون أية شروط، ولا يمكن زواله أو الشك فيه وفق أية فروض أو ظروف سيكون ثمة واقع واجب بالذات وأزلي وثابت، تحتاجه سائر الأمور الواقعية وتتوكأ عليه. بناء على هكذا تحليل يقول الطباطبائي في نهاية مطافه:

" ومن هنا يظهر للمتأمل أن أصل الوجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان، والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة".

النقطة الأخيرة الحرية بالإشارة هي أن شرح المرحوم الشهيد مطهري لهذا التقرير في كتاب "أصول الفلسفة والمذهب الواقعي"، والمستند إلى مباني صدر المتألهين، فيه نقاش، أما أسلوب الطباطبائي فهو تقرير مستقل يعد أوثق البراهين وأشرفها وأوجزها (أن الراحل إليك قريب المسافة).

## ثالثاً: تقرير الشيخ محمد حسين الأصفهاني لبرهان الصديقين.

يقول الأصفهاني في أبيات من كتابه " تحفة الحكيم".

" ما كان موجوداً ذاته بلا     حيث هو الواجب جل وعلا
وهو بذاته دليل ذاته     أصدق شاهد على إثباته
يقضي بهذا كل حدس صائب     لو لم يكن مطابق للواجب
لكان إما هو لامتناعه     وهو خلاف مقتضى طباعه
أو هو لافتقاره إلى السبب     والفرض فرديته لما وجب
فالنظر الصحيح في الوجوب     يفضي إلى حقيقة المطلوب"

يستشف من ذلك أن المرحوم الأصفهاني قدم في هذه الأبيات شكلاً جديداً لإثبات الباري تعالى. فقد عرف واجب الوجود في البيت الأول بالقول ان واجب الوجود موجود بالذات من دون أن تكون له أصغر حيثية تقييدة أو تعليلية. يقول الحاج السبزواري في هذا الصدد: " الموجود بنفسه لنفسه في نفسه.. موجود الحق العلي صفاته"، أي أن واجب الوجود بالذات، موجود بذاته ولذاته أيضاً. ومعنى أنه موجود لذاته هو أنه قائم بنفسه لا بغيره، وعلى هذا فإن " لذاته" تفصح عن مفهوم الغني عن الواسطة في العروض والحيثية التقييدية. ومن هنا كان واجب الوجود ضروري الوجود ممتنع العدم، لأنه في موجوديته غني عن كل حيثية. انه موجود من

حيث إنه هو نفسه، لا من حيث إن ذاته مقترنة بحيثية تعد ملاك استحقاقة للموجودية ( حيثية تقييدية) وليس من حيث إن ذاته تابعة لغيره (حيثية تعليلية).

وفي البيت " ما كان موجوداً ذاته بلا.. حيث هو الواجب جل وعلا" يشير الأصفهاني إلى هذه الفكرة، وهي أن الواجب تعالى موجود بالذات، حيثية إطلاقية منزهة عن أي قيد من القيود.

ويشير في البيت الثاني إلى أن ذات الواجب دليل على ذات الواجب، وهي أصرح وأفصح الشواهد على إثباته، من دون أن تتولى أي من المخلوقات دور الوساطة لإثباته) أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد، ( يدل هذا البيت بحد ذاته على أن المرحوم الأصفهاني كان يرمي إلى إثبات الباري تعالى بمنهج الصديقين، ولأن الطريق والهدف في هذا المنهج شيء واحد، لذلك تنتزع من المصداق العيني الواحد مفاهيم يهدي بعضها في ثنايا الاستدلال إلى الآخر، وبكلمة أخرى الحقيقة العينية الواحدة لها لوازم تهدي المعروفة منها إلى غير المعروفة (البرهان الإني بمعنى الدليل). تارة نصل من مفهوم الوجود إلى الوجوب، وتارة نصل إلى الوجود عن طريق الوجوب. والركيزة التي يعتمدها الأصفهاني في استدلاله هذا هو مفهوم الوجود إلى الوجوب"، فالنظر الصحيح في الوجوب.. يفضي إلى حقيقة المطلوب".

وبعد الإشارة إلى هاتين النقطتين، يشرع الأصفهاني ببيان أصل البرهان على ذات الواجب على نحو القياس الاستثنائي بما فحواه:

لو لم يكن للواجب تبارك وتعالى مطابق عيني إما لامتناعه الذاتي، وبهذا يستحيل أن يكون موجوداً، أو يكون محتاجاً لسبب كونه ممكن الوجود، وحيث ان ذلك السبب غير موجود، اذن لن يكون الواجب موجوداً هو الآخر! فالمفاهيم والأشياء في العالم على مستوى حمل المحمول على موضوعاتها لا تخرج عن ثلاث حالات هي: الضرورة، والإمكان، والامتناع، وهي حالات ترتبط بعلاقة انفصال حقيقي، لذلك يستحيل اجتماعها وارتفاعها ودورانها محصور بالنفي والإثبات. وبالتالي فان الشيء إما أن يكون ضروري الوجود أو لا يكون، وإن لم يكن ضروري الوجود فهو إما ضروري العدم أو غير ضروري العدم. الأول واجب والثاني ممتنع بالذات، والثالث الذي لا يقتضي الوجود والعدم. الأول واجب الوجود، والثاني ممتنع بالذات، والثالث الذي لا يقتضي الوجود والعدم، هو ممكن الوجود. وامتناع الواجب خلاف طبعه،

فمقتضى طبعه أن يكون ضرورياً والجمع بين الامتناع والضرورة جمع بين النقائض. أما الإمكان فهو يستلزم الحاجة إلى الغير، وهذا ما لا يجتمع مع الوجوب.. وإذن، ففي هذا القياس الاستثنائي، يبدو التالي بكلا شقيه (الامتناع والإمكان) باطلاً، وبذا ستكون مقدمته القائلة بعدم وجود مطابق عيني لواجب الوجود باطلة هي الأخرى، وببطلان مقدمة النقيض تثبت الضرورة العينية لواجب الوجود. والخلاصة هي أن التدبر في الوجوب يرشدنا إلى وجود الواجب تبارك وتعالى.

وبكلمة ثانية، فان تصور مفهوم واجب الوجود يقودنا إلى تصديق وجوده، فالجزم بوجود الباري تعالى من القضايا التي يقول عنها المناطقة أن " قياساتها معها"، كالتصور والتصديق فيما يتعلق بالامتناع الذاتي لاجتماع النقيضين وارتفاعهما، أي ان فهمها بديهي للجميع بمن فيهم السفسطائيين. وهنا أيضاً حسب قول المرحوم الأصفهاني إذا لم يكن لواجب الوجود مطابق عيني، فهو إما ممتنع الوجود ذاتياً، وهذا خلاف الفرض، وإما ممتنع الوجود بالغير (الإمكان الذاتي)، والحال اننا افترضنا انه واجب، لا ذات له، ولا يحتاج إلى الغير. اذن فالتدقيق في اصل مفهوم الوجوب، سيرشدنا إلى تلك الحقيقة التي لا تتناهى بما لا تتناهى.

وكما هو واضح فان هذا الأسلوب من الاستدلال أسلوب مشائي يختلف عن برهان الصديقين، مع أنه وبرهان الصديقين مشتركان في استخدام مفاهيم المواد الثلاث، بيد ان التأمل العميق يكشف لنا أن الموجودات الممكنة في برهان الإمكان والوجوب تلعب عبر إبطال التسلسل دور الواسطة لإثبات الباري تعالى. أي أن "النظر الصحيح في الإمكان" يهدينا إلى حقيقة المطلوب خلافاً لبرهان الشيخ الأصفهاني الذي وصل إلى حقيقة المطلوب عبر تصور مفهوم الواجب ولم تكن به حاجة إلى الوسائط أو إبطال الدور والتسلسل. وهو من هذه الناحية يقترب بعض الشيء من البرهان الوجودي لأنسلم الذي سنأتي عليه.

الظاهر أن هذا التقرير بدوره ليس غنياً عن الاستناد إلى مبدأ تصوري او تصديقي واحد على الأقل فأولاً: تصور الوجوب يستدعي تصور الإمكان والامتناع والمواد الفلسفية الثلاث والعلاقة بينها، وهذا غير متاح إلا لأذهان الخاصة، والحال أن فهم الواقع ورفض ما نقيضه كما في تقرير الطباطبائي ميسور للجميع. ثانياً: لعب مفهوم الواجب في هذا التقرير دور الواسطة لإثبات الحق تعالى وليس حقيقته

العينية ثالثاً: فكرة أن مفهوم الوجوب أجلى واعرف من مفهوم الوجود محل تأمل ونظر، وبالتالي فان هذا البرهان بدوره لا يمكن ان يصنف على " برهان الصديقين".

وقد اجترح حكماء الغرب هم أيضاً أدلة وبراهين لإثبات وجود الله تعالى تعد في سياق المعرفة العقلية وبرهان الصديقين في مدرسة صدر المتألهين من قبيل " تصور الوجود المطلق" وتفضي إلى ضرورة وجود الله تعالى، ويصطلح عليها بـ " البرهان الوجودي" (ONTOLOGICAL ARGUMENT) ومن مزاياه المهمة عدم التبعية والصلة بسائر العلوم البشرية الطبيعية، فصرف تصور الموضوع يستلزم تصديق الحكم، هذا العلم الغني عن أي علم آخر، يسمى المعرفة الأرقى (prior knowledge).

التعامل مع قضية مبدأ الوجود بهذه الطريقة، وكما استعرضنا جانباً من سابقته في الفلسفة الإسلامية، يبدو أنه كان شيقاً لفلاسفة الغرب أيضاً مثل أنسلم، وديكارت، وسبينوزا، ومن المعاصرين بلانتينجا وجماعة آخرين، وقد قرروه وأكدوه بأشكال مختلفة، وسوف نشير فيما يلي إلى بعض هذه التقارير، ثم نقارنها بطروحات الحكماء المسلمين.

## أطروحة القديس أنسلم.

وهو من ابرز حكماء القرون الوسطى في أوروبا، وقد عبر بكل صراحة عن أن كل من يستطيع إدراك المعنى الحقيقي لألفاظ مثل الله والوجود المطلق، فسيؤمن بلا ريب أن مثل هذه الذات الفذة ضرورية الوجود. وإذن، فمن وجهة نظر أنسلم، ينبغي تركيز كل الطاقة العلمية على التصور الصحيح لموضوع القضية "الله موجود"، وفيما يأتي نستعرض خلاصة لرأي أنسلم اقتبسه آية الله الدكتور مهدي حائري من كتاب لجون هيك[٢٢]: "لأننا نستطيع بالضرورة إدراك هذا المفهوم وهو مجرد معلوم تصوري ومعرفة أولى: نكون إذن قد استطعنا استيعاب "الله" وهو موضوع القضية داخل إدراكنا التصوري. أضف إلى ذلك، اننا لا نستطيع وجدان الله في أفكارنا وأذهاننا ولو بواسطة التعريف اللفظي وحسب، بل نستطيع القول على نفس النحو أن لله فضلاً عن وجوده الذهني في أفكارنا وخواطرنا، حقيقة عينية وخارجية مستقلة تماماً عن أفكارنا وتعقلاتنا . فلو كان لله وجوده داخل أذهاننا فقط وغير

موجود في الخارج. ولأنه شيء لا يمكن تصور ما أرقى وأكمل منه، بناء على هذا الفرض، لا مندوحة من القبول ان له وجوداً عينياً وحقيقياً بالإضافة إلى وجوده الذهني وان لم يكن كذلك أي ان وجوده ذهني فحسب، من دون ان يكون له وجود خارجي، فسوف ندرك شيئاً آخر له وجود عيني، ولهذا السبب بالذات، أي لأن له وجودا عينيا فسيكون أرقى وأكمل من ذلك الشيء ذي الوجود الذهني. إذن، سنكون حيال شيء جديد له كل الصفات والتعاريف الذهنية مضافاً إليها وجوده العيني الخارجي، وهذا ما يجعله أسمى وأكمل من ذلك الشيء ذي الوجود الذهني الصرف. ومثل هذه الفرضية، أي تصور شيء أكمل وأسمى منه تتناقض طبعاً مع ما قررناه أولاً من مدركات تصورية عن الله، حيث قلنا بتعذر تصور ما هو أرقى وأكمل منه، وإذن فهي فرضية مستحيلة"[٢٣]

## تقييم برهان أنسلم.

قوله ان قضية "الله موجود" من الضروريات الأولية، قول ورد في آثار الحكماء المسلمين أيضاً، إلا أن هناك إشكالات عدة سجلها الحكماء المسلمون والفلاسفة الغربيون على السواء تجاه هذا النمط من التفكير. لقد تقبل كل من ديكارت، وليبنتس، وسبينوزا هذا البرهان بعد تغييرات طفيفة ادخلها كل واحد منهم عليه. على ان كانط اعتبر أطروحاتهم ناقصة وسجل عليها بعض الإشكالات.كما ذهب كانط إلى ان إقامة البرهان على وجود الله عن طريق " المفهوم" عملية غير ممكنة، فقضية " الله موجود" لا تخرج عن حالين، إما أن تكون قضية تحليلية أو أنها قضية تركيبية. أي إما أن يكون مفهوم "الموجودية" مدرج ضمن مفهوم " الله"، وعندئذ يكون وجود الله مفترضاً بشكل مسبق، وإما أن لا يكون مفهوم " الموجودية" مدرجاً ضمن مفهوم "الله" وحينئذ لن يكون عكس القضية "الله غير الموجود" متناقضاً. وبالتالي إذا كانت قضية "الله موجود" تحليلية لما أمكن إثبات أن الله موجود حقاً، وإذا توصلنا بالبرهان إلى ان هذه القضية صادقة ومطابقة للواقع الموضوعي، فعندئذ يجب الالتزام بها، لأن إقامة البرهان على صدق قضية يدل على تناقض عكس تلك القضية وبنفي التناقض يمكن إثبات تلك القضية، ولا محيص أمام العقل سوى التسليم[٢٤].

وقال بعض الحكماء المسلمين المعاصرين " كل براهين الواجب تدور حول محور الواقع الموجود، وليس بوسع أي منها اثبات الواجب عبر الخوض في العناوين المفهومية المحضة والذهنية الخالصة"(٢٥).

**ويقول مفكر غربي آخر**(٢٦) : " فيما يتعلق ببرهان نظير برهان أنسلم يتحرك من مقدمة خاصة بتصوراتنا الذهنية لتثبت وجود شيء في عالم الواقع الموضوعي، يبدو ان ثمة خطأ فاحش يمكن رصده". ويسجل هذا المفكر ذاته في موضع آخر(٢٧): " يعتقد البعض ان البرهان الوجودي يقوم على أساس المغالطة بكل جلاء، فمن هذا التصور لا يتسنى الخلوص إلى حكم بشأن الواقع الخارجي".

بصرف النظر عن أشكال تقرير هذا البرهان، يلوح أن ثمة سؤالاً مشروعاً يمكن طرحه هنا وهو لماذا لا يجوز بواسطة مفهوم من المفاهيم، وبالتوافر على بديهيات محضة، وباستخدام القواعد المنطقية، إثبات أحد المصاديق الموضوعية؟ أصحاب الإشكال لا يطرحون سوى ادعاء واحداً هو : لا يتسنى رفض إقامة برهان عن طريق المفهوم رفضاً قاطعاً أبدياً. وحتى لو كانت جميع البراهين الوجودية التي أقيمت لحد الآن مدخولة غير ناهضة، فمع ذلك لن يمكن رفض إمكانية تقرير برهان من هذا القبيل على نحو الإطلاق.

**مفكر آخر وجه نقوده لهذا البرهان هو " هاسبرس" كتب يقول**(٢٨):

" أوضح نقطة إشكالية تبدو للعيان في نقد هذا البرهان (البرهان الوجودي) هي أننا لا نستطيع تعريف شيء بأنه موجود. بوسعنا تعريف الله على انه اكبر (اكمل) موجود ممكن تصوره، بيد ان هذا لا ينتج عنه ان مثل هذا الشيء موجود. بمقدورنا مثلاً تعريف جزيرة ما على أنها الجزيرة المثالية من حيث درجة الحرارة وملائمة المناخ والمياه والطبيعة، أو تعريفها بأي شيء نتوق إليه ونرغب فيه، غير ان هذا لا يعني بالضرورة إن مثل هذه الجزيرة موجودة واقعياً. فلو كان الأمر كذلك لا مكننا تعريف جزيرة كاملة، وعالم كامل، وآلة حلاقة كاملة والكثير من الأشياء الأخرى، واثبات انها موجودة. ولكن للأسف غير موجودة لأن من المتعذر إثبات وجود الشيء بمجرد تعريفه، لا يمكن تعريف أي شيء بالوجود، فهذا التعريف لا ينتج أي نتيجة حول الوجود".

يستشف انه ما من برهان وجودي يزعم ان مجرد تعريف الشيء يكفي لتصديق

وجوده، وإلا لأمكن تصديق كل شيء لمجرد صياغة تعريف له، إنما تدعي البراهين الوجودية ان بعض التعاريف وخصوصاً تعريف الله، تكون بحيث تستلزم التناقض إذا لم يكن ما تعرفه موجوداً، وعن طريق نفي التناقض يتم إثبات وجود ما تعرفه.

رغم أن التقريرات المذكورة قد تبدو ناقصة، بيد أن هذا النقصان لا يدل على امتناعها، إلا إذا أقيم دليل على تعذر البرهان الوجودي، ومثل هذا الدليل لم يظهر إلى النور لحد الآن.

## أطروحة توما الأكويني (Tomes Aquinas)

هو من مشاهير الفلاسفة الغربيين في القرن الثالث عشر الميلادي ولحد الآن. تميزت آراؤه الفلسفية والكلامية بمكانة سامقة وقيمة رفيعة في الأوساط الفلسفية، لاسيما في العالم المسيحي، وقد كان من الناقدين الشديدي القساوة لبرهان انسلم، وسنحجم عن ذكر إشكالاته على ذلك البرهان.

بعد ان نقد الاكويني انسلم، قدم هو برهانه لاثبات وجود الله، وكان شبيهاً ببرهان الامكان والوجوب عند ابن سينا، وقد سماه ابن سينا برهان الصديقين قرر توما الاكويني برهان الامكان الوجوب على النحو التالي:

" إننا نرى في الطبيعة أشياء يمكن أن تكون ويمكن آن لا تكون، لأنها عرضة للكون والفساد، وبالتالي فقد تكون وقد لا تكون، ولكن من المستحيل لها أن تكون موجودة دائماً، لأن الشيء المتساوي العلاقة بالنسبة للوجود والعدم، ليس بموجود في حقيقة الأمر، وعليه إذا كانت جميع الأشياء متساوية في علاقتها بالوجود، نستنتج انه لم يكن هنالك في زمن من الأزمان أي شيء موجوداً. ولكن إذا صح هذا فلن يكون أي شيء موجوداً حتى في زماننا هذا إذ أن الشيء الذي لم يكن موجوداً لا ينتقل إلى حيز الوجود إلا عن طريق شيء موجود قبله، وبالتالي إذا لم يكن هنالك أي شيء موجود في زمن ما، لكان من المستحيل أن يوجد شيء لاحقاً، ولما كان هنالك شيء موجود الآن أيضاً، وهذا محال. فتكون النتيجة أن الأشياء ليست كلها ممكنة ، بل ثمة موجود ضروري الوجود. على أن أي موجود ضروري، إما أن يكتسب ضرورته من غيره أم لا. والآن كما تم إثباته في العلل الفاعلية من المستحيل ان تتواصل سلسلة الموجودات الضرورية المعلولة لموجودات أخرى إلى ما لا

نهاية"[٢٩].

يشير الأكويني في برهانه إلى نوعين من الضروري يخرجهما عن دائرة الممكنات، فالممكن ممكن دائماً، والضروري ضروري دائماً. وطبعاً فالضروري على قسمين: ضروري وجوده منوط بالغير وضروري وجوده قائم بنفسه، وهو واجب الوجود.

بغض النظر عن التباينات الممكن رصدها بين برهاني الإمكان والوجوب حسب تقرير ابن سينا وتوما الأكويني، تبدو الإشكالات الواردة على برهان ابن سينا، وقد زعم انه من سنخ برهان الصديقين، واردة أيضاً على برهان الأكويني فكلا البرهانين أولاً: يثبت الواجب عن طريق الإمكان، ويقول ان موجودات العالم ممكنة الوجود، فهي إما مسبوقة بالعدم أو آيلة إلى العدم. أما واجب الوجود فهو غير مسبوق بعدم ولا هو آيل إلى عدم، وحتى لو لم يكن الإمكان محوراً للاستدلال، بل كان الوجوب أساس موجودية الموجود، لكان الاستدلال قائماً على بطلان الدور والتسلسل. ثانياً: جرى التشديد في هذا البرهان على مفهوم الوجود خلافاً لمنهج صدر المتألهين والطباطبائي الذين أكدوا على حقيقة الوجود، ثالثاً: لا يتم في هذا البرهان سوى إثبات ذات الواجب، أما وحدانيته فتستلزم دليلاً آخر.

وبالتالي فان منهج الحكماء المسلمين، لاسيما برهان المرحوم الطباطبائي، يثبت الواجب تعالى ووحدانيته باعتباره المسألة الأولى من دون الاعتماد على أية ركائز أو مبادئ مسبقة.

**الهوامش:**

١. هانس رايشنباخ، ظهور الفلسفة العلمية، ترجمة موسى كرمي، ص ٢٦و ٢٧، رودولف كارنب، مقدمة لفلسفة العلم، ترجمة يوسف عفيفي، ص ٢٠، آن. اف. تشالمرز، ماهية العلم، ترجمة سعيد زيبا كلام ص ٣.

٢. اشتياني،ميرزا مهدي، تعليقه على منظومة الحكمة، ص ٤٨٩-٤٩٧.

٣. الطرق إلى الله بعدد الخلائق ( بحار الانور، ج ٦٤، ص ١٣٧).

٤. نهاية الحكمة، كلام بمنزلة المدخل، ص ١٦.

٥. التعليقات، ص ٢٠.

٦. تفسير الميزان، ج١، ص١١و ٤٠١.
٧. التعليق على الأسفار الأربعة، ج٦، ص ١٥.
٨. لأسفار، ج٣.
٩. الشفاء، الإلهيات، ص ٤٧.
١٠. لأسفار الأربعة، ج٦، ص ٢٩.
١١. الأسفار الأربعة، ج٢، ص ١٣.
١٢. م س، ص ١٦.
١٣. سورة فصلت الاية ٥٢.
١٤. الأسفار الأربعة، ج٨، ص ١٠، الحاج ملا هادي السبزواري، اسرار الحكم، ص ٦٦ الامام الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج١، ص ٣٦٢
١٥. انظر: بحار الأنوار، العلامة المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت: ط٢ . ١٩٨٣ م،ج ٤ ص ٤٥
١٦. انظر: م.ن
١٧. الأسفار الأربعة، ج٦.
١٨. الأسفار الابعة، ج٦، ص ١٤-١٥.
١٩. أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ص ٥.
٢٠. الأسفار الأربعة، ج٦، ص ١٤-١٥.
٢١. سورة ابراهيم، ص ١٠٠
٢٢. انظر: أبحاث العقل النظري.
23- The existence of god, john hick.
24- The miracle of theism, p. 45.
٢٥. جوادي آملي، فلسفة الدين،براهين اثبات الله، ص ٥٣.
٢٦. مايكل بترسون، وآخرون، العقل و العقيدة الدينية، ص ١٣٥و ١٤١.
٢٧. المصدر السابق.
28-John haspers, an introduction to philosophical- analysis, p.427.
29- Summa theologia iqu. A3

# الحب الخالص عند ملا صدرا. في الحاجة إلى معيار

جاد حاتم*

الحب الخالص وهو حب الجوهر من دون ان تنفى عنه أية صفة، يتبدل عندما يتحول إلى حب للعدو، ولذلك يفضل الملا صدرا من الآن فصاعداً ان يعتبر بعض أسماء الله ذات غلبة على أسماء أخرى هي توابعها مع أنها كلها واحدة في الجوهر وفي الحقيقة، ان صفة الرحمة تتماهى مع الوجود، فالوجود هو الرحمة المشتملة على كل الماهيات ومنها الغضب. والأسبقية ليست زمانية، بل انية، أونطولوجية. كما يقول المعلم الاندلسي: "كل موجود مرحوم"..

صفوة القول: لا ينبغي تفضيل أحد أسمائه الحسنى على سواه، فالذي يعبد الرحمة ليس هو الذي يعبد الانتقام، وتالياً فان الحب الخالص يرقى هذه المفاضلات ولا يعبد سوى الذات الإلهية. فيحيط اذا بحب جميع الصفات، بحيث ان الحب الحقيقي يدفع أيضا إلى حب البلاءات، والبدايات التي ينزلها المحبوب بالمحب، لأن كل ما يفعل الحبيب فهو محبوب..



* أستاذ الفلسفة في جامعة القديس يوسف.

لا توجد نظرية للحب لا ترغب ان تصور مستويات (وربما تكون مراحل احياناً) وعلى توزيع ملاحظات وعلامات، فعندما يعين ملا صدرا الاشارات التي يعرف بها حب الله، لا يحيل النظر في كل الاشكال الممكنة والمتخيلة التي ينضوي الحب فيها. وعنده ان الاشارات تنطوي فضلاً عن النتائج، على المعايير الصالحة التي يتعين ان يلبيها الشعور المدفوع إلى المطلق، ليس بالضرورة إلى مطلق قوته الصالحة بل إلى مطلق صفته ونوعه. وعليه، لا مناص من اعتبار مقام "الكتمان"، الشهادة وعذاب القتل لأجل الله[١]، في عداد الأدلة على صدق العاشق، وبما ان الموت في سبيل الله من شأنه ان يقود إلى الجنة، فان فيلسوف شيراز يتصور سلماً، في أسفله الأبرار الذين يتمتعون بالحور العين ، وفي أعلاه المقربون، الكارهون للمتع الحسية[٢]، الذين يعتبرون ان غبطتهم تكمن في الولوج إلى الحضرة الإلهية[٣]. ويأتي تصور جهنم بكيفية سلبية عندما يتعلق الأمر بمخافة الله: فهي اشارة للحب، على شرط الا تكون مثارة بالخوف من العقاب، بل معبرة عن خشية المؤمن من الجلالة[٤].

في هذا البحث عن علم المعايير، يجمع ملا صدرا ارثاً متنوعاً، يمارس فيه تصانيف وتقاسيم. ويظهر فيه صدى رابعة العدوية الذي يتلقاه من حكمة منسوبة إلى الامام علي، تقول: إن من الأحسن أن يعبد الله لذاته، وليس خوفاً من ناره ولا رغبة في جنته.

عند رابعة، تأمل جمال الله هو اجمل من جنة ما. من هنا ردها على السؤال: ماذا يشبه شوقها إلى الجنة: الجار قبل الدار"[٥] الذي سيغدو لدى ملا صدرا "لا ينشد المقربون من الدار سوى سيدها" [٦] فحيث يكون الله، تكون الجنة.

اما المنظومة التي اقترحها لرصد وشرح موضوع الحب الخالص عند ملا صدرا، فإنها تنظيم مقام الحب الخالص، من دون تجاهل تواتراته، فالحب الذي لا يظهر على السلم الا بصفة رتبية، يمكن الا يشغل المرتبة العليا، اذ ينطوي الحب على الانفصال[٧]، فالحب يختفي امام الغاية لكن قد يكون هو نفسه الغاية، وهذه فرضية يعززها هذا المراس اوذلك الحب المفرط.

## أولاً:الحب الخالص البسيط

١. الحب الحصري.

٢. عدم المبالاة بالجنة والنار.

٣. حب مجد الله.

٤. الشفاعة للخطيئة.

## ثانياً:الحب الخالص المفرط.

١. التماهي بالمحبوب.

٢. حب العدو.

٣. الحب رغم الهلاك.

٤. الإيثار(الحلول محل الخطاة).

٥. التضحية بالذات.

على الرغم من كون ملا صدرا ليس من القائلين بالحب الخالص المفرط، فقد تصدر احتماله النظري من خلال صيغة استخرجها من سياقها، يتحقق الكمال المطلق عندما يكون الشيء تاماً و فوق التمام(٨). بقي ان نعرف ان كان غلو حتى في الحب ينتمي إلى ما فوق التام إلى النافل او غير المناسب.

غالباً ما يكون الغلو ناجماً عن ارتياب العاشق المفرط، اذ ان الطهرانية تتراءى له انها القادرة وحدها على اختزال آخر شبهة من شبهات حب الذات. وهذه طريقة سيعدها الحنابلة كسبب للخروج عن الوسطية، لأن، الحب المفرط، لا يوفق بين الشريعة والطبيعة.

عندما سعت رابعة إلى غربلة الحب بغربال اللامبالاة بالخلاص، لم تلحق فكرة البسطامي، بالذات، الذي كان يرمي، من جانبه، إلى انقاذ المعذبين. هذا ما تؤكده من جانب اخر، احدى صلوات الولية: الهي، كل ما تقدر لي من خيرات هذه الدنيا، اعطه لأعدائك وكل ما تخصني به في الجنة، وزعه على اصدقائك لأني لا اريد سواك"(٩). اللازمة معروفة، لكن سياق الاستئناف أصيل، فرابعة تقلع عن الملذات (بوصفها ملذات حسية) في الجنة، لأنها تنال ما هو احسن منها. فهي لا تجد

مندوحة في التخلي عن كل حق في متاع هذه الدنيا. لكن، لماذا ينبغي منح هذه المتع لأعداء الله؟ بالنسبة إلى زاهدة مثلها، فإنها من اسباب الهلاك وتجري الامور وكأنها كانت تكيف مع نظريتها هذا الحديث النبوي: "الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر"[١٠] والحال بدلاً من التفكر في خلاص المذنبين او الكافرين تلقي رابعة عليهم الوزر الذي يمنع نفسها من الارتقاء. هذا الامر يسمح لي بالقول انها لا تنتسب إلى اي شكل من الحب المفرط الذي احصيته فلا شيء مما تنطق به يتحدى الافهام.

موقف الملا صدرا في رحمة الهالك يخضع إلى توتر داخلي، فهو يروي حالة رجل أصابه الخجل حين ظن انه أحب الله باستحقاق، مما حمله على تقديم ثمار اعماله الحسنة للمعذبين، للتخفيف من عذابهم[١١]. على الرغم من كون الاستبدال ليس رهاناً، ولا حتى التصميم على افراغ الهاوية من ساكنيها فإن الحركة الايثارية (اي ان يأخذ مكان الآخر في النار)، لهذا الرجل تنتمي إلى الطيبة التي ينبغي اظهارها تجاه الناس كافة وهذا ما يتأكد من خلال اعاز من الملا صدرا "من أحب الله يجب أن يحب كل شيء لأن كل شيئ صنيعه ومعلوله فعشق العلة لا ينفك عن عشق لوازمها وآثارها، بل محبة الآثار من حيث هي آثار عين محبة المؤثر. يترتب على ذلك ان الانسان مدعو إلى اظهار الرحمة تجاه الخلق كلهم[١٢]. بالطبع، لكن ها هو الفيلسوف لا يشعر، في الوقت عينه بانه يناقض نفسه، عندما يضيف ان احدى علامات الحب الذي نكنه لله، تنطوي على ضرورة الظهور بمظهر الرحمة تجاه عباده، والحقد الشديد على اعدائه تحديداً الكفرة، الطغاة، الزناة والخبيثين[١٣]. فكيف نكره هؤلاء الذين ينبغي الاشفاق عليهم؟ حتى عندما لا يقدم ملا صدرا كمثل يحتذى، ذاك الذي يهب ثمرة أعماله الحسنة للمعذبين، المذنبين، فلا مناص من الاعتراف له بحب أعظم للخلق، وبذلك، بحب احسن للخالق، اذ من البين ان التفريق يجب ان يجري بين الكره الذي ينبغي ان يكون للشر، واولئك الذين يتواطأون معه تواطؤاً اختيارياً أو بدون اختيار. حتى ان صوفياً مثل ابي العباس ابن مطاع كان يقول بوجود بغض في الله، اي وجود مقت لهؤلاء الذين يدل القرآن علهيم في هذا الصدد، كما ان فضيل ابن عياض يذهب إلى حد التخيل بأن الله يؤنب، يوم القيامة، احد عباده، لأنه لم يكن عدو احد من أعدائه[١٤]، ان هذا التقصير في الفروسية الروحية قد يسجل ضعفاً او تهاوناً في سبيل خدمة الله، وهذا بمثابة دعوة إلى قلب

المحبة. ان كان عدو الله صديقيي، وقد يكون هذا التقصير مصدره ايضاً رحمة لا تتجاسر ان تبدو ارحم من الرحيم ذاته، كما يكون البعض ملكياً أكثر من الملك. او ايضاً اشد رغبة من النبي محمد في الشفاعة للناس، كما اتهم ابن الجوزي الشبلي لانتقاده لأنه لم يرد ان يكون شفيعاً للهالكين، بل فقط لأنبياء امته بالشفاعة لأمته وحدها، بينما كان الأجدى به إفراغ جهنم من كل شاغليها[١٥].

يدور فكر ملا صدرا الحقيقي حول تحول في المتعالي، ولصالح منطق "بالأحرى". فيلاحظ ان البعض، وهو منهم، يرحمون كل عباد الله حتى وان كانوا اثمين، ولكنه يقول ان هؤلاء الرحماء هم مخلوقات معرضة للأهواء ولقد قال الله انه ارحم الراحمين، فيترتب على ذلك انه لا يمكن ان يدين المذنبين ويحكم عليهم بالعقوبة الابدية فضلاً عن كون الله غير متأذ من المخالفات كما هو ليس مستفيداً من الطاعة، وكونه هو [١٦] الذي يحدد مآل الناس في كل أمورهم، يمكن الجدال في كون اقوال ملا صدرا في هذه الصفحة المرموقة، تصح إلى كل نوع من الاعداء، لأن فيها اشارة فقط إلى المذنبين الذين هم ايضاً من عباد الله وفقاً لقصص شفاعات النبي محمد(ص) لأمته حيث يطال العتق من العبودية الجهنمية اناساً قليلي الاستحقاق او لم يعملوا عملاً حسناً في حياتهم سوى شهادة لا اله الا الله[١٧].

ان هذا يستثني الوثنيين والملحدين، وهذا ما يؤكده تأويله لكلام منسوب إلى عيسى، يدور حول الفرق بين الاسمين الالهيين الرحمن والرحيم، إذ الأول يصلح للدنيا والثاني للآخرة يشرح ملا صدرا: يعمل الاول اي الرحمن حتى لمصلحة الكافرين والخبيثين، والثاني اي الرحيم يعمل فقط لمصلحة المؤمنين[١٨]. مع ذلك فلتنتبه إلى ما يعنيه ملا صدرا بكلمة "بعد ذلك" مقتفياً في ذلك خطى ابن عربي وقيسري، وهو ان كل العالمين يعبدون الله[١٩]، حتى انه يذهب إلى القول استناداً إلى نظرية العشق الكوني، بان ما من كائن الا ويصلي[٢٠] فالرحمة تنصب على الوثنيين بطريقة لطيفة، لأنهم على قدر ما عبدوا الله في صورة الاصنام، انما يرضون الله الذي يقلب عذابهم نعيماً[٢١]، ولكي لا يتناقض مع آيات القران بل مع معظم آيات القرآن[٢٢] فانه لا ينتزعهم من جهنم بل يكتفي بتغيير طبيعتهم، مع ان هؤلاء الناس هم مخلوقون لها، فيجدون انفسهم فيها تماماً مثلما يكونون في وطنهم، وقد لا يتعذبون الا اذا اخرجوا منها[٢٣].

ثمة تلطيف آخر محتمل في القول فالفيلسوف يعتبر أن الناس الذين يفكرون هكذا انما هم " ممن جبلهم الله على الرحمة" مما يفترض ان هناك اخرين لا يهتمون البتة بنجاة المذنبين. حتى ان البعض يمكن اعتبارهم بحق، مناوئين للرحمة[٢٤]. ربما يمكن لاطلاع احصائي ان يؤيد هذا القصد، مع ذلك يكفي ان تقوّم الملكة الرحمانية تقويماً مطلقاً جراء افعال بعض الناس الذين يجب اعتبار قدرتهم الاعلائية التي تساند هذه الملكة، بمثابة قدرة كلية، شاملة، وهذا ما يؤكده علم اللاهوت ، الذي يجعل الانسان كما هو، صادراً عن الرحمة وليس عن القدرة المطلقة، ويأتي اللاهوت الأخروي معززاً قوله فهو يقول بلسان ابن عربي[٢٥] ان رحمة الله تسبق غضبه[٢٦] او تقهره[٢٧]، اذ ان الأولى تتعلق به جوهرياً والثاني عرضاً، مع انهما، كلاهما، يشملان مجمل الكائنات او الموجودات[٢٨]، فالحب الخالص وهو حب الجوهر من دون ان تنفى عنه اية صفة، يتبدل عندما يتحول إلى حب للعدو، ولذلك يفضل الملا صدرا من الان فصاعداً ان يعتبر بعض اسماء الله ذات غلبة على اسماء اخرى هي توابعها مع انها كلها واحدة في الجوهر[٢٩] في الحقيقة، ان صفة الرحمة تتماهى مع الوجود، فالوجود هو الرحمة المشتملة على كل الماهيات ومنها الغضب[٣٠]. والاسبقية ليست زمانية، بل انية، أونطولوجية. كما يقول المعلم الاندلسي: "كل موجود مرحوم" [٣١] والموجود الذي ينقل بالنعمة الالهية، إلى الوجود بصفاته المميزة ألا يمكن خلاصه بقوة نعمة مشابهة؟ لكن، الا يمكن فعل الخلاص الاول، بالنسبة اليه، في الانتقال من حالة المرحوم إلى حالة الرحيم، كما يريده ابن عربي؟

لئن اكتفينا بالبعد الاعلائي، صارفين النظر عن اللاهوتي كما لم يفعل ملا صدرا، فإن برهان بـ"الأحرى"، (أي يجب على الله ان يرحم الهالكين؛ لأن البشر يرحمون، ما يعني لزوما المغفرة)[٣٢]، وهذا الطلب موجه إلى من هو ارفع من الانسان ان لا يكون اقل منه رحمة، في المستوى المتعالي ، صحيح ان العلم اللاهوتي لا يعرف المغالاة التي تجعل الانسان انموذج الله؛ لذا هو يختصر الكلام فيقول : والله ارحم الراحمين"، كما يقول عن نفسه بنفسه"[٣٣]، لكن في موضع آخر ينهض ملا صدرا ضد اولئك الذين يظنون ان الله، لن يمارس العقاب، سبب ذلك ليس وجوب تنزيهه عن كل تعطيل اخلاقي وحسب، بل ايضاً لأن العذاب يصدر عن طبيعة

المذنب بالذات[٢٤]، فكل شيء مرجعه إلى الله[٢٥] بما في ذلك الاشياء المخلوقة انطلاقاً من صفات الانتقام والقهر، وليس العقاب سوى الإسم الآخر للحلم الالهي[٢٦] ان جحيم صدرا تناسبها الكتابة المرقونة فوق باب جحيم دانتي.

## الحب المهلك:

إن حب العدو، حتى عندما يكون حاسماً، خصوصاً بالنسبة إلى العقل ذاته، يبقى في متناول الانسان عندما يكون العدو هو الانسان، فماذا نقول وكيف نتصرف ان كان الخصم هو الله، أيمكن للمرء ان يحب ذاك الذي يدخله في المحنة؟ والحال، ألا يكون الحب مجافياً لكل عقل، وليس فقط للعقل السليم؟.

**يقول ملا صدرا:** ان في ذلك الفرصة المنشودة للفصل بين الأحباب الصادقين والمنافقين، لأن الحب والابتلاء توأمان[٢٧]، غير انني لا اعني هنا بالفصل، العقوبات أو الجفوات التي يهبها الله للانسان، على سبيل التطهيرات فهذه تكون متجاوزة ايضاً ببلاء الترك الذي لا يمكن تخطيه من دون اللجوء إلى البلاء الذي تطابقه القناعة بأن الافخاخ المنصوبة على طريق الوصل ليست ذات طبيعة انتقالية، وان الحبيب يقيم سداً لا يمكن تجاوزه. فمجنون ليلى لاذ بالأمل بفضل الجنون الخيالي الذي تملكه، والعذاب يقدم درجة عليا في مدارج الكمال المفرط.

من المناسب هنا ان نستبعد كل استعمال للمجاز، كما يمكننا ان نشتبه بذلك عند الاسفرياني وهو ينشد بيتاً شعرياً رائعاً:

لئن كانت جهنم توصلنا بك فإنا نخجل من كل اهل النعيم[٢٨]

والحال اذا اخذنا المثل حرفياً فان الفكرة تتعثر، هنا، بالتناقض المنطقي لأن الوصل كيف يمكن وقوعه مع ذلك الذي يحكم على الفرد بكلام حاسم في رفضه؟ فإذا كان التناقض قابلاً لتلطيفه وتحويله إلى مفارقة فإن ذلك يكون لحساب الرجوع إلى موضوع التطهر ولئن كانت الفكرة ترتكز على تجربة وصل مجنون على الرغم من الغياب فاننا نحال إلى شكل من الوصل في كمون المحب، التي تقدم للحب الخالص المفرط ركيزته العاطفية، اي شرط إمكانه كحب في صفاء القلب عندئذ نقول: لا يوجد وصل الا في الفصل، ولا نعيم الا في الجحيم، ولكي يبقى المجنون فرحاً، عليه ان يطرد ليلى، لأنه لا يستطيع ان يكون ليلى الا في كمونة، وعليه، لا يمكن للمثل النمطي للشكل الثاني من الحب الخالص الشكوكي، ان يكون سوى هالك

حقيقي كإبليس، كما تصور الحلاج روحه، معناه ومأساته، ويبدو ان من المجازفة تصنيف الشهود الإبليسي للتوحيد المطلق في الحب الخالص، لأنه يصطبغ بصبغة العصيان في الواقع. لا يتمرد ابليس الا على فاطر الانسان الذي ينبغي تكريمه، ان امكان تثبيت الحب في العصيان هو ما يندد به الغزالي بوصفه فظاظة[٣٩]، ان كان صحيحاً كما يقول المحاسبي، ان الطاعة هي علامة الحب [٤٠] وهي ليست ثمرته فقط.

غير ان العصيان في الحقيقة يعبر حقا عن تضخم الغيرة، فالعصيان مهما كان لا معقولاً لا يخلو من معنى حتى وان كان يزعزع العلاقة الطيبة مع المعشوق الجدير بالعبادة والاجلال. اما الحلاج هذا الكائن الاستثنائي الذي لا يمكن ان ترضيه سوى فكرة الحب الخالص وحدها، فهو لا يحسب حساباً لهاتين الفرضيتين، لأنه استدل بالحب المحبط الذي لا يمكث راسخاً في وفاء يبدو مستحيلاً، الا لأنه تمكن من جدل نفسه خالصاً مثل البلور في قلب الصخر.

يقول المحبوب للعشاق الذين التقاهم السري السقطي خلال وجوده، والذين يفضلهم الله على جميع أولئك الذين يعبدونه، لسبب آخر غير ذاته "بيني وبينكم عذاب من بين عذاباتي لا يستطيع ان يتحمله احد، يا ربنا يجب ان تجعلنا نعانيه، هل بمكنكم ان تتحملوا ما كتبت لكم، ألست انت الذي يسقط العذاب علينا نعم هذا يكفينا ويرضينا"[٤١]

هنا يبلغ الصفاء ذروته، حيث لا تدخل سادية ولامازوشية، لأن الله لا يجد متعة في صب جام العذاب، كذلك يجد العاشق متعة في معاناته، لكن لئن كان الله هو الذي يريد له تلك المحنة كانت الأسباب، جنونا،و شذوذا، وعدلا مجهول الدوافع، ولعبا، عندها. بكل طيبة خاطر يتذكر ملا صدرا الأمر، حين يشدد على ان عذاب العارف المقذوف في الجحيم بسبب اختلالات أخلاقية يكون في آن موجعاً وعذباً، لأن قرب المعذب يعطى له، عندئذ يكون عذابه سبباً يجعله يتأمل معه الحق، وهذا بنظره غاية الغبطة[٤٢] فبالنسبة إلى العارف الجحيم نعيم حيث يكون الجلال الالهي هو نمط وجوده.

لكن لا بد من التفكير ايضاً بالحب الخالص، بوصفه تضحية تدفع الأطروحة المركزية للحب الخالص إلى اقصى عواقبها، فهذا الأمر يعود إلى كون جزء ضئيل

من حب الذات لا يمكن سبره، اذ يكون محفوظاً في الممارسة المتواصلة للحب الخالص المفرط، اذا كان حب المحبوب يمتع النفس دونما حاجة إلى استدخال مقولة اللذة، ولا حتى إلى اعتبار ان ملكوت الحبيب يتوقف على عبودية الحبيب الذي يكون ربحه مضموناً عندئذ[٤٣]. وبشكل جذري اكثر اذا كان مجرد حدث الحب يمتعه، وكان الحب وصالاً، فالفكرة مقوض عليها بقوة في العبادة التي وضعها على لسان ابليس: "الحب واجد" والتي تنطوي على لعبة كلامية: الحب يجعل الانسان يجد ويدخله في الوجود[٤٤] والحلاج لا يقول شيئاً آخر عندما يعلن، لحسابه الخاص، ان شمس القلوب لا تغيب ابداً"[٤٥]، لكن إذا كان الوجد هو المتعة التي لا يمكن فصلها عن الحب، الا توجد مجازفة بأن تكون ذروة المصحلة في العودة الفورية قد تسللت إلى ذروة الطهرانية؟.

يقول ملا صدرا: العشق هو الطريق ورؤية المعشوق هي الجنة، والفراق هو النار، نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة"[٤٦]، ولا يرمي النص إلى الإعلام بأن الوضع الجحيمي هو فصال فهو يعتبر بالأحرى، ان البعد يقذف العاشق في عذاب شديد وعلى الرغم من كون السياق القرآني (١٠٤:٧) هو النار المعدة للأشرار، فان ملا صدرا يرى فيها أثراً من آثار عذاب الحب لجعل الفكرة ملموسة اكثر، سأقول: ان جهنم العشاق، (المميزة من النار الاخرى لدى ملا صدرا في الصفحة نفسها)، يمكنه ان يكون ما يسميه العامة الفردوس النعيم، ما دام الله لا ينعم عليهم برؤيته، وانطلاقا من هذه الاية بالذات يعارض جعفر بن محمد بين نارين، النار التي تتقد في فؤاد العاشق والنار التي تلهب الكافرين[٤٧]. لا يجوز خلط نظرية النارين هذه مع نظرية أخرى، عرفها ملا صدر من خلال ابن عربي، تفرق في مجال العذاب بين نار تحرق جلود الفاسقين ونار متخيلة تنطبع في فؤاد المنافقين والوثنيين، يخطر للفيلسوف الفارسي ان يركبها فوق بعضها البعض[٤٨].

## رغبة الموت:

ندين الملا صدرا بأنه استدعى إلى الفكر الفلسفي موضوعة رغبة الموت كمعيار لصدق الحب. بادئ ذي بدء سوف اعتبر مفهوم الصدق وهو ليس سوى مقولة فرعية في جدول الحب الخالص، نظراً لأنه منطلق تفكير الملا صدرا الذي يفسر هذا

الجزء من الآية " تمنوا الموت، ان كنتم صادقين". (القرآن ٦:٦٢)[٤٩] يقع الوزر على العطف فالمسألة هي في معرفة ان كنا نحب الله حقاً أو الحال فإن الموت هو أحد أسباب الوصل. إذ تمني الانتقال إلى الله هو علامة ولايتنا له، وهو بتعبير اخر علامة المحبة الحقيقية. وتالياً، فان التمسك بالحياة يعني التمسك بمتاع الدنيا او بالأشخاص، ويرى ملا صدرا ان " حب كل شيء ما عدا الله، يكون متفرعاً عن حب الذات" انها لحكمة بليغة فهي اذا كانت بعيدة عن حب العدو" (اللهم الا اذا واصلنا رؤيتنا للإنسانية وتالياً للذات من خلال العدو) فانها تسمح باستيعاب الجهاد (وهو مصطلح يبدو لي ان من الواجب ان يؤخذ هنا بمعناه الحرفي) ان هذا التطهير الكامل الذي يحققه السير في الحب، يحمل في نظر ملا صدرا قيمة توترية تحدد مراقي الصعود. هناك بيت شعر للحلاج يختصر مقصده:

" اقتلوني يا ثقاتي إن في قتلي حياتي"[٥٠].

لا يورد ملا صدرا اسم الكاتب كما هو الاغلب عندما يذكر ابياتا لا يفعل ذلك صوناً لضحية المتطرفين هذه، فهذه الجماعة المتشددة يشير اليها الملا صدرا بسهام وحتى في الصفحات التي تدور هنا، طالما أنه يذكر اسمه في موضع آخر والى حد كبير.

ولئن كان بيت الشعر هذا يختصر مقصد الفيلسوف، فليس مقصد الشهيد الكبير مطابقا لما فهمه الملا صدرا فبالنسبة إلى الاول، يمنح الموت عن طريق الانعتاق من الحياة الحسية، مدخلاً إلى سبيل التحقق الأرفع الذي به يلوح الأمل بالوصل من خلاله بالنسبة للحلاج يحتقق الحب الصليبي الآن عن طريق الانعتاق من الحياة الحسية وبتمزق اللحم، ما حققه من قبل على صعيد الروح والحقيقة، لكن الحقيقة نفسها تريد وتالياً ألا يختلف حب الصلب عن حب التماهي من حيث الجوهر بل من حيث الشكل. بكلام آخر "أنا من أهوى أو أنا الحق. قد رفعا إلى أعلى نقاط الترفع فقط على الفناء، ففي التوتر بين الوجود والحب على قدر ما يدل الاول على الحافز المحرك وتنوعاته النرجسية، ويدل الثاني على مركزية الآخر لذلك الذي لا يجلب لنفسه شيئاً يجري في الخفاء، تجاوز الحب للوجود في كمونه الشخصي، لكن كيف سيتمكن العاشق وبالأخص الآخرون من معرفة حصول الكمال، ان الجنون والنطق يستهلان التطهير الذي يتطلبه كل تصديق، وأن هذا الانتقال من

الممكن إلى الواقع ومن الجوهر[٥١] إلى المظهر يفضي إلى التمزق، فالصعود إلى الجلجلة هو مسار تجلٍ فالفرضية التي قال بها الجيلاني والتي تقول ان الحلاج تجاسر على قوله: أنا الحق انما كانت بغرض اوحد هو احداث موته، ينقصها الصحة ولكن فرضيته مأثورة ما دامت قد سمحت بالربط بين الواقعتين.

## إتحاد العاقل والمعقول:

يذكر ملا صدرا حكمة النبذ العشقي في سياق تأويله للرغبة الشديدة للعشق المفهوم بوصفه رغبة مفرطة في الاتحاد أحياناً، كان مجنون العامري مستغرقاً في العشق لدرجة ان معشوقته الطارئة كانت تنبهه: يا مجنون انا ليلى" فلا ينظر اليها ويقول لها " بعشقي لك عندي غنى"[٥٢]، ان فيلسوف شيراز يضمن الحكمة على الرغم من انه لا يذكرها كحكمة تماه فحرصت على التفريق بينهما، يبد ان من الواضح ان من شأن احداهما الوقوع على الأخرى لأن من الممكن التفكير ان هناك فقط حيث يكون الحبيب هو المحبوبة لا يعود ثمة حاجة إلى حضورها الجسدي، وتالياً لاداعي لمشاطرته الفراش وبالعكس منذ ان يكتشف نفسه عاشقاً بفعل عشقه وليس أكثر بفعل الشخص الطبيعي، تستطيع صورة المحبوبة نفسها ان تتوقف تدريجياً وتتجمد في مطلب الهوية، والحال فإن ملا صدرا سيقوم بالضبط بتأويل الهوية بوصفهما اتحادا بصورة المحبوبة، وللتدليل على تضافر الحكمتين المأثورتين، يورد بحق أشعار شاعر لا يسميه (أشعار الحلاج) على خطى انا ليلى:

| | |
|---|---|
| أنــــا مــــــن أهوى | ومــن أهــوى أنـــا. |
| نحن روحان حللنا بدنا | فـإذا رأيتني رأيتــه |

وإذا رأيتــه رأيتنـــا[٥٣١].

ان ملا صدرا الذي لا يجهل ان القصيدة هي للحلاج[٥٤] يشرحها في موضع آخر بوصفها أثراً من آثار التأله وهو ارتداء الصفات الإلهية[٥٥] وفقاً للتعريف الذي يعطيه الجنيد للمحبة[٥٦]. أحياناً تجري الأمور كما لو كان على غرار السراج لا يرى فيها سوى قصيدة عادية.

يطعن ملا صدرا في كل اتحاد بين افراد يفهم بوصفه مزجاً جسدياً فهو منطقي مع نفسه، يربط العشق النفسي، وليس بالجسدي فالاتحاد هو عملية فكرية وروحية

مصدرها الرغبة الشديدة العشق، وهو يفسر بصفته وصلة بين النفس العاقلة وصورة العاقل الفعال واتحاد الشاعر مع صورة المشعور[٥٧] الذي تستحيل من دونه أية حركة بين الجواهر، لا شيء يدلل على انه يتناول حكمة المجنون، ولا حتى هنا، قصيدة الحلاج، بمعنى الهي، صحيح ان ذلك ممكن عبر ما يقوله وفقاً لحديث يأخذه بلا بشك عن شرح الطوسي لابن سينا يقول ان هناك نوعين من الحب البشري حقيقي ومجازي، مع ذلك لا يحق لنا القيام بالتحويل لا لأنه لم يقم به، بل خصوصاً لأن هذا من شأنه اضعاف قوله بدلاً من تعزيزه، من المهم ان يتمكن انسان من القول انا من اهوى وان يكون لقوله معنى حتى وان كانت امرأة بعينها هي المنشودة، وبعد فقد عقلن صورة المحبوبة ليس جوهر الآخر هو الذي يغدو جوهره وتلقى فيضاً من العقل الفعال ذاته، نعني من عالم الأمر[٥٨]، فالعلم يزيل مادية موضوعه حتى عندما يعترف له بوجود عقلي. ليلى المعقولة، تنتقل من شيء محسوس، إلى حقيقة روحية وتكون مدركة في العقل الفعال. من النافل اذاً، التمثيل الترميزي على الحكمة الفلسفية، فلا يوجد معنى عادي دنيوي إلى جانت معنى مقدس او تحية، اذ ان كل عملية عقلية تحقق الاتحاد، لأن العقل هو الاشياء التي يعقلها وهو يغدو الأشياء والأمور المعقولة، وهذا يعني انه يتغير ويمكنه ان يزيد معقولاته حتى يتحد بالعقل الفعال ذاته، ولئن كان لا بد من ذكر انتقال ما، فهو ليس من المدنس إلى المقدس، بل من المفرد إلى العام، فالعشق المشبوب يحمل إلى اللغة الشأن اليومي وتسمح بالحدس بأن النفس تصير ما تعقله.

اما ما كان يحول دون قبول ابن سينا بالاطروحة هذه، فهو انه لم يكن يرى كيف كان يمكن ان يتغير الجوهر، كان على ملا صدرا مع نظريته حول حركة الجواهر، ان يجعل من الممكن ان ينطوي تطوراً ما على بلوغ حالات من الوجود عليا او سفلى، وذلك على قدر ما تكون الملكات متزايدة او متناقصة، فالمعرفة لا تضاف إلى الوجود، فهي وجود بالفعل، بحيث ان تعقلاً ما لا يلغي تعقلاً سبقه، هذا ما يحدث في حالة اعراض الجوهر وحوادثه، الوجود نماء، تطور باستثناء الوجود الالهي توجد هنا حقاً نظرية معينة في التأله تسمح بالقول: ان الصوفي هو الله، بمعنى انه بنعمة الله ولطفه انعتق من عبودية النفس البدنية والصفات البشرية[٥٩]. ركبت بحراً وانكسرت السفينة، هذا القول الحلاجي ليس فيه اي شيء مأساوي بنظر ملا

صدرا طالما انه يترجم منعطفاً في التطور الشخصي[٦٠]، فما يعني في الانسان هو فقط ما ليس الله، مع ان الانسان يتخلد بخلود الله[٦١]، وكما أن جوهر الحبيب يتكاثف بكل ما يعقله فلا مناص لليلى من التماهي في آخر المطاف ليس مع شكل وارد[٦٢]، بل مع أكبر عدد من المعقولات ان لم تتماه معها كلها[٦٣]. فالمعقولات هي المكونة للعقل الفعال، أصل الموجودات ومآلها، الذي يملك، فضلاً عن وجوده بذاته، وجوداً بذاته ولأجل النفس، على قدر كمالها[٦٤].

على الرغم من كون كاتبنا يقول بوحدة العارف والمعروف على صعيد الاحساس[٦٥]، أيضاً، فإن اتصال العاقل والمعقول يكون ذا مقام أرفع ويكون الانتقال من مقام إلى آخر تحديداً إلى اللحظة الجنونية، فيأتي مؤكداً لكون النفس صارت قابلة للصورة المتخيلة وان هذه بدورها صارت مادة للصورة المعقولة[٦٦]. اذن ان النفس هي عقل بالقوة وان الجوهر يتغير بحسب متعددة[٦٧] إلى الحالة التخيلية إلى العقل العملي إلى العقل الفعال حال العرفانيين والمؤمنين إلى روح القداسة المختص بأولياء الله[٦٨]. وهي تكمل جوهرها من دون ان تكتسب صفات، ففي الوجود توترات مقابلة لكل حقيقة، وبالتالي يكفي اتمام الوجود حتى يكتمل الجوهر.

يرى ملا صدرا ان حقيقة الشهادة المجنونية تعود إلى الاعتراف بأن الصورة الجوهرية المرغوبة ليست هذه الصورة الخارجية العرضية[٦٩] وان الصورة المدركة التي لا يجري استخلاصها من خلال سيرورة تجريدية تفيض من النفس ذاتها[٧٠] مع ان المجنون يستبدل المفهوم الذي يعتبر ان الصورة الخارجية تعبر عن كيان المحبوبة بفكرة تقول ان هذه الصورة التي لا يمكنها ان تطرأ عليها او تمتزج بروحها، عليها ان تكون متطابقة مع روحها، هي صورة المحبوبة كما يتصورها حبيبها.

ان تناول صدرا للتصور المجنوني يمكن تتبعه وتواصله في أفق الاتحاد الثيولوجي مع الله[٧١]، ومع عقدية وحدانية الوجود التي تسمح بالتعرف في ليلى إلى تعبير كثيف عن الوجود، وكذلك عن المجنون نفسه، وهكذا يرتدي الله شكلين شكل المحبوب من كل المخلوقات وشكل العاشق لمخلوقاته كلها لأنها معلولاته[٧٢] فمن بين السمات التي تصور العارف وتسمه يتحدر بعضها من الكوكبة الجنونية مثل التوحش بمعناه الاخلاقي العادي، والجنون من دون ان يكون ثمة حاجة بعد الآن لتسمية عاشق ليلى[٧٣].

في هذا الضوء تسمح قصيدة الحلاج لملا صدرا بالتسجل في سجل معروف، فهي تمثلث الفناء كتماه، فالفراشة التي تحرقها الشمعة تصير ناراً، اما ترجمتها الصوفية فهي ان النفس المستنيرة بنور الله الموصولة بعالم السؤدد تكون مغلفة بأسماء الله لدرجة ان رؤيتها تعني رؤية الله[٧٤]. هذا يعني ان الصوفي لا يتسفيد إلا بمقدار ما يتجوهر بروح السيد[٧٥]، والحال اليس ثمة مجال لادراج فيلسوفنا في مفهوم جديد للشطح مهما ذكرنا اشتقاق اللفظ بمعنى الحركة[٧٦]، وعليه ما معنى الحركة الجوهرية ان لم يكن تجاوزاً للحدود من طريق هي الانسان مع ما هو ليس عليه، فالمحجوب يتكشف على قدر قوة التغير، بكلام أدق نقول ان الكشف هو التغير عينه وصيرورة العقل الفعال تمر حتماً بانقلاب الذات الانسانية على نفسها المكتوبة لكي ترتد بكليتها إلى الحق ويورد ملا صدرا روايات الحلاج مع روايات القيسري.

بيني وبينك إنيي ينازعني

فاكشف بلطفك إنيي من البين[٧٨]

بما ان هذا البيت من الشعر بالذات يساعده على تمثيل الفناء ، فإن في استطاعتنا ان نركب الفناء الصوفي على الصيرورة الفلسفية للعقل الفعال، ويبدو لي من بين كل تعريفات الحب الصوفي ان تعريف الجنيد حيث تتشارك افعال التجرد مع صفاته الذاتية الخاصة مع أفعال اكتساب صفات المحبوب هو الأكثر تناسباً مع فكرته، إذا شئنا التسليم بأن نظرية الحركة الجوهرية بين الجواهر تنطوي على نواته وخلافاً لأولئك الذين يرون في حالة الاتحاد وهما ناتجاً عن القرب وحده، يرى ملا صدرا وصلة حقيقية، ليست انصهارا ولا حلولاً من الطراز المسيحي.

إن تأويل صدرا انا الحق يرفض الانحياز المجرد إلى مثل أنا ليلى، لأن المثل مستعمل بمعنى شديد، معنى التماهي مع الجوهر الالهي، وليس فقط مع العقل الفعال، ان الفيلسوف يندرج بالأولى في إطار محدد جدا، اطار تنكر الحلاج لعدم فهمه للحدث الذي وقع له، فقد طاب له ان يصف خطأه بأنه كفر القلب، وبتعبير آخر هرطقة ضلالة ناجمة عن العشق[٧٩]. وذلك خطأ من تخيل ان الحلاج قد تاب عنه متخليا عن المضمون الحرفي لمفارقات[٨٠]، ولم يتراجع النصارى عن هذه الضلالة اذ انهم أساؤوا فهم النفس العيسوية[٨١].

صحيح ان القلب المصفى[٨٢] يعكس نور الله وجمال الوحدانية، لكن هذا لا ينبغي له ان يفضي إلى الظن بأن صورة الله تستقر في مرآة الإنية البشرية وإنما تجلت لها[٨٣] لا غير.

## توحيد الله في منظومة الحب الفريد

يصف ملا صدرا الحب الخالص بأنه عبادة مطلقة المتعة من كل اهتمام ذاتي،

من كل هم، هو بمنزلة الحبس للنفس، لانه يضع الفكرة في اطار لاهوتي، وهكذا فان أهل الحب الخالص يعبدون الله بما هو اهل للعبادة وليس بسبب احدى صفاته الحسنى، مثل الرحمة والنعمة او النقمة التي توزع الناس في الفردوس، أو النار. صفوة القول: لا ينبغي تفضيل احد اسمائه الحسنى على سواه، فالذي يعبد الرحمة ليس هو الذي يعبد الانتقام، وتالياً فان الحب الخالص يرقى هذه المفاضلات ولا يعبد سوى الذات الالهية. فيحيط اذا بحب جميع الصفات، بحيث ان الحب الحقيقي يدفع أيضا إلى حب هو إلا دلالات، والبدايات التي ينزلها المحبوب بالمحب، لأن كل ما يفعل الحبيب فهو محبوب، ويستشهد الفيلسوف بالتائية الكبيرة لابن الفارض .

وان فتن العشاق بعض محاسن ... لديك فكل منك موضع فتنتي

**الهوامش**

١. ملا صدرا كسر اصنام الجاهلية صص ٦٥-٧١.

٢. اعتمادا على القرآن الكريم ص ١٧، ٢٤، ٥٢.

٣. ملا صدرا كسر اصنام الجاهلية ص ٦٩

٤. م. ن صص ٦٩-٧٠.

٥. محمد بهاء الدين العاملي، الكشكول، القاهرة ص ١٢٨٨ ص ١٢٤.

٦. ملا صدرا كسر اصنام الجاهلية ص ٦٩ ، من المفيد اللحظ أن كاتبنا يفرق بين جنتين احداهما حسية وأخرى فكرية. أنظر تفسير القرآن الكريم ص ٢٤.

٧. انظر بهذا الصدد ابن العارف، محاسن المجالس، ص ٩٧.

٨. تفسير القرآن الكريم ٣٤٦.

٩. مذكور عند جيلاني في سر الأسرار"أما نصيبي من الدنيا فاعطه للكفرة" واما

نصيبي من الثواب فأمنحه للمؤمنين، فأنا لا اطلب من الدنيا الا ذكرك فقط، ومن الثواب سوى رؤيتك".

10-Boyhaqi anthologie du renoncent p;99 pp.126-.

١١. كسر اصنام الجاهلية، ص ٧٢ .

١٢. م. ن ص ٦٧، من الحق ان نتساءل عما اذا اذا كانت نظرية صدرا في بعث كل الخلق سراً، إلى هذه الرحمة الشاملة.

١٣. كسر اصنام الجاهلية، ص ٦٧.

١٤. الشاهدان واردان في جامي، نفحات الأنس، ص ٦١- ٦٢ وانظر صحيح مسلم، بيروت، ب ت ص، ٤٠- ٤١.

١٥. تلبيس ابليس ص ٣٤٧.

١٦. تفسير القرآن الكريم، ص ٢٣٧.

١٧. تفسير القرآن الكريم، ص ٥١- ٣٥٣.

١٨. تفسير سورة التوحيد في مجموعة رسائل فلسفة صدر المتألهين، طهران، ص ٤١٥.

١٩. شروح حول السهروردي، كتاب الحكمة المشرقية، هنري كوربان ١٩٨٦، ص ٥٣١ ، يفسر كيف في الشواهد الربوبية مشهد ١٩٦٦ ص ١٤٤.

٢٠. تفسير القرآن الكريم ص ٣٨٩.

٢١. تفسير القرآن الكريم، ص ٢٤٢، الالتباس بالنسبة إلى العرفانيين الذين اذنبوا بارتكاب افعال منكرة، أسفار ص ٣٦٠-٣٦١.

٢٢. الواقع ينبغي استثناء ص ١٠٧ حيث لله الحرية الكاملة في ألغاء الحكم الرهيب.

٢٣. تفسير القرآن الكريم، ص ٢٣٧.

٢٤. انظر تفسير القرآن الكريم، ص ٣٠٩.

٢٥. كلمة زكريا في النصوص الفصل الذي يحيل كاتبنا إليه.

٢٦. تفسير القرآن الكرم، ص ٢٣٧ ص ٨٩.

٢٧. تفسير القرآن الكريم، ص ٣٥٠.

٢٨. تفسير القرآن الكريم ص ٣٠٢ القرآن ١٥٦

٢٩. شرح اصول الكافي، كتاب التوحيد، طهران ص ٢٤٨.

٣٠. م. ن ص ٢٤٩.

٣١. فصوص الحكم، القاهرة، ١٩٤٦،ص ١٧٨.

٣٢. نفسير القرآن، ص ١٠٩.

٣٣. تفسير القرآن الكريم ص ١٠٩

٣٤. تفسير القرآن الكريم ص ٢٣٦

٣٥. اسفار ص ٢٧٨-٢٧٩

٣٦. اسفار ص ٣٥٣

٣٧. تفسير القرآن ص ٩٦

٣٨. كاشف الاسرار لاندولت لاغراس ثردية ١٩٨٦ ص ١٤٣

٣٩. احياء ص ٣٣١.

٤٠. رسالة المؤيدين، أنظر ايضاً جامي، نفخات الأنس، ص ٨٩ ،الذي يورد اشعاراً لحمود الوراق.

٤١. مذكور، عند روزبان، ص ٢٣٢

٤٢. أسفار ص ٣٦٠-٣٦١

٤٣. من كتاب اخبار العاشقين لشارح مجهول.

٤٤. الحلاج، ديوان الحلاج، نشر وترجمة وتعليق لويس ماسينيون، ١٩٥٥، ص ٥٠.

٤٥. م. ن ص ٤٥.

٤٦. تفسير القرآن الكريم، ص ٣٩٤

٤٧. عند سلامي، حقائق التفسير، ص ٤٢٠، داود بن ميمون يتناول الآية بمعنى الحب المرشد إلى التفرد فصل، ص ، ٢٤٤

٤٨. تفسير القرآن الكريم، ص ١٨٦-١٨٧.

٤٩. تفسير القرآن الكريم، ص ١٨٠-١٨٦.

٥٠. تفسير القرآن الكريم، ص ١٨٦- الحلاج الديوان، م. س ص ٣٢.

٥١. ديوان أخبار، القاهرة ،١٩٩٠ ص ٢٧٣.

٥٢. اسفار ص ١٧٧.

٥٣. م. ن ص ١٧٨.

٥٤. مفاتيح الغيب، بيروت الإرشاد ١٩٩٠ ص ٢٧٣.

٥٥. مفاتيح الغيب ص ٥٥٧

٥٦. احلال صفات المحبوب محل صفات الحبيب، الرسالة القشيرية، ص ٣٢١.

٥٧. أسفار، ص ١٧٧.

٥٨. يقابل العقل الفعال الروح القدس في الفاظ التنزيل، أسفار، ص ٢٣.

٥٩. تفسير القرآن الكريم، ص ٢٩٨-٢٩٩.

٦٠. مفاتيح الغيب، ص ٦٢٨، الأسفار، ص ٢٣٨. الذي يسترجع مجاز الجسم السفينة يعلن ان الموت حسن ما دام طبيعياً.

٦١. تفسير القرآن الكريم، ص١١.

٦٢. يعلم ملا صدرا عن طريق ابن عربي ان ليلى تجتذب اليها أشعة حب متوجهة إلى الله في الحقيقة، حول السهروردي كتاب الحكمة المشرقية، م.س ص ٥٢١.

٦٣. النفس البشرية خليقة بمعرفة كل حقائق الكون والاتحاد بها عقلياً، ملا صدرا، رسالة اتحاد العاقل والمعقول في مجموعة رسائل فلسفة صدر المتألهين، م. س ص ٩٨، عملياً العقل الفعال فينا هو كل الموجودات، ص ٣٢٦.

٦٤. أسفار، ص ١٤٠ انظر ايضاً الشواهد الربوبية، م.س، ص ٢٤٥، الاختلاف بين

٦٥. أسفار، ص ٣١٦.

٦٧. أسفار، ص ٣٦٦.

٦٨. أسفار، ص٩٧، كتاب المشاهير، باريس ،طهران، ١٩٦٤، ص ٦٢.

٦٩. أسفار، ص .١٧٧

٧٠. أسفار ص ١٧٩-١٨٠.

٧١. المبدأ والمعاد،بيروت، دار الهادي ٢٠٠٠،ص ٢٤٢.

٧٢. مفاتيح الغيب، ص ٣٤٧.

٧٣. أسفار، ص ١٨٩.

٧٤. تفسير القرآن الكريم، بيروت ١٩٩٨، ص ٢٠٤.

٧٥. تفسير القرآن الكريم، ص ٢٠٥.

٧٦. سراج لمعة، ص ٤٥٣.

٧٧. السهرودي، كتاب الحكمة المشرقية، ص ٦٣٦.

٧٨- م.ن ص ٤٠٢ ٦٣٧ .

٧٩- مفاتيح الغيب، ص ٢٥١ .

٨٠ مفاتيح الغيب ص ٥٤٢ .

٨٢ تصفية المرآة هي المرحلة الالزامية وان كانت سلبيته، مفاتيح الغيب ص ٥٤٨، تفسير القرآن الكريم،ص ٩٧ لكن الحجب قد تنجم عن أساب عليا م.ن ص ٥٨٠-٥٨١

٨٣ يمكن ايضاً ان يكتب فيها من دون تغيير المعنى، تفسير القرآن الكريم، ص ٢٦٦ .

# المعرفة الشهودية
# المرأة من خلال المعرفة الشهودية

فروزان الراسخي*

**من خلال دراسة ومقارنة رؤية العرفاء المسلمين للمرأة، يتضح أن العرفاء ورغم أنهم سعوا للتفكير خارج دائرة النظرة العرفية وسيادة الرجل وانتخاب الطريق الوسط وعدم الإقتداء بالأفكار التقليدية أو عدم الاعتناء بها تماماً، إلا انه يوجد تذبذب واضح بين العرفاء على صعيد مدى انطباق أفكارهم مع الرؤية القرآنية بشأن المرأة...**

**ويمكن القول نفسه في شأن العرفاء المسيحيين لأن رواية العهد القديم قد أفرزت آخر آثارها ونتائجها في أفكار وآثار المتألهين المسيحيين، لا سيما في العصر الوسيط...**

**فحرمان المرأة من مقامات الكنيسة الرسمية، وفرض انصياعها للرجل والاستسلام له بشكل كامل، أمر أدى ولا شك إلى إقصائها من ميدان الاجتماع والتعليم والتعلم، لا سيما على الصعيد الديني، وجعلها في الهامش...**

* باحثة إيرانية

لو اعتبرنا المعرفة الدينية معرفة تتشكل على أساس النصوص الدينية المقدسة وحول محورها، لأمكن القول ان العقل والشهود كان لهما في هذه المعرفة الدور والتأثير الأكبر، باعتبارهما أبرز مصادر المعرفة البشرية. وبعبارة اخرى، حينما يضع البشر النصوص الوحيانية والسماوية في قوالبهم العقلية والشهودية، فسوف يظهر إلى النور شيء اسمه ( المعرفة الدينية). وعلى هذا الأساس يمكن القول ان العقل والشهود يرتبطان أولاً بعلاقة متبادلة فيؤثران في بعضهما ويتأثران من بعضهما، ثم ان حصيلة هذه العلاقة سوف ترتبط بدورها بعلاقة متبادلة مع نصوص الوحي والسماء، فتكون الحصيلة النهائية هي (المعرفة الدينية).

وفيما يتصل بقضايا المرأة، أدلت النصوص الوحيانية والسماوية بالعديد من المفاهيم والأفكار، كما أفصح الفلاسفة وأهل العقل عن آراء عدة، إلى جانب ما أطلقه العرفان وأهل الشهود من افكار وآراء. بيد أن كل واحد من العرفاء الذين تحدثوا في هذا الجانب كان ينحاز بالتالي إلى أحد الأديان. وبهذا كانت أفكارهم تستند من ناحية إلى كشوفهم ومشاهداتهم. وإلى النصوص الوحيانية والسماوية من ناحية أخرى. وبكلمة ثانية فإن آراءهم كانت ثمرة العلاقة المتبادلة بين الشهود والوحي. ان رصد الكيفية التي استطاع بها العرفاء الجمع بين هذين المصدرين من دون أن يبتعدوا عن شهودهم ولا عن نصوصهم الدينية، ممارسة لها قيمة ومتعة من الناحية التعليمية والدراسية. وهذا هو تحديداً ما قمنا به في هذه الدراسة فيما يتصل بكوكبة من العرفاء المسلمين والمسيحيين. وحيث إن هؤلاء العرفاء ينتمون للديانتين الإسلامية والمسيحية، فقد كان للمقارنة بين آرائهم ونظرياتهم فائدة تكميلية تضاف إلى فوائد البحث.

وبالطبع، فإن طروحات هؤلاء النفر من العرفاء لا تعني استقصاء لآراء كافة العرفاء المسلمين والمسيحيين، كما انها لا تعبر بالضرورة عن عقائد الديانتين الإسلامية والمسيحية، لهذا يبقى الطريق أمامنا طويلاً إلى حين الإحاطة بطروحات كافة الأديان والعرفاء فيما يرتبط بقاضيا المرأة.

## المرأة عند العرفاء المسلمين والمسيحيين.

رغم أننا دخلنا في القرن الحادي والعشرين وخلفنا وراءنا تجربة تلك القرون الطويلة المتمادية، لا زالت قضية " المرأة" إحدى أهم القضايا. والمراد بقضية المرأة هو: الوضع الذي هي عليه والوضع الذي ينبغي أن تكون عليه.

وبالرغم من أن البعض يرى أن دراسة المشاكل والعقبات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي تتعرض لها المرأة، أمر ضروري وملح، غير أن الدراسة العميقة الفكرية للمرأة لا بد منها ، فطبيعة فهم المرأة هي التي تبلور الرأي العام وتنتهي إلى صياغة النظرة السائدة نحو المرأة.

من هنا يعد البحث عن المبادئ التي تنطلق منها النظرة نحو المرأة- والتي هي بحجم العمر الانساني- أمراً يساعد على تسليط الضوء على قضية المرأة. ورغم إنجاز الكثير من البحوث والدراسات في هذا المضمار، غير أن قضية المرأة لا زالت حية وجديرة. بالدراسة دائماً ولا زالت التساؤلات بهذا الشأن تتطلب إجابات جديدة وأكثر منطقية.

وتعد النظرة الدينية إحدى أهم وجهات النظر التي كان لها أثر قاطع منذ القدم في بلورة وجهة نظر الرأي العام نحو المرأة. وما ستتحدث عنه هذه المقالة هي رؤية العرفاء للمرأة وطبيعة نظرتهم اليها.

فالرؤية العرفانية للعالم تختلف اختلافاً كبيراً ومن جوانب عديدة عن أية رؤية أخرى للعالم. وللعرفاء وجهة نظر خاصة في الانسان توفر لهم تفسيراً للمراة يختلف عن تفسير غيرهم من العلماء.

الانسان من وجهة نظر العرفاء: خليفة الله، ولهذا فهو مسؤول، بسبب ما لديه من إرادة حرة وطريق الكمال والانسانية مفتوح بوجه الجميع. وليس بمقدور عقبة ان تحول دون انطلاق أي أحد فيه، ما لم ينصرف بإدراته عن ذلك.

صحيح ان الله تعالى خلق النوع الانساني على شكل رجل وامرأة، غير ان جنس أي منهما، غير مؤثر قط على مقام الانسان كخليفة إلهي. فنسبة الجنس للانسان في هذا المضمار كنسبة العرض إلى الجوهر.

والعالم من وجهة النظر العرفانية بمثابة تجل للأسماء الإلهية ولا وجود للتكرر في هذه التجليات، مع كمون حكمة ما خلف كل تجل منها، ولذلك بالامكان التساؤل:

ما هو الاسم الإلهي الذي تتجلى به المرأة في الخلقة؟ وما هو دورها الذي ينسجم مع هذا التجلي في مصنع الوجود؟ وهذا الأمر بالذات دفع بالعرفاء للاهتمام بالوجوه المؤنثة في الذات الالهية. وتتصل هذه الوجوه في معظمها بتجليات الرحمة، ولديها آثار خاصة في الخلقة. ومن الضروري الاهتمام بها في السلوك العرفاني والانتفاع بها أيضاً.

ومن جانب آخر، تواجه المرأة كسالكة، الكثير من المشاكل والصعاب في طريقتها المعنوية. فقد خلقت لها مختلف الآراء والظروف الاجتماعية والثقافية. الكثير من القيود والمحدوديات التي ينبثق منها السؤال التالي: هل بإمكان المرأة الإنطلاق كالرجل في طريق الانسانية والمعرفة الإلهية، بدون أن يعمل جنسها الانثوي على حرمانها من بعض الدرجات والاستحقاقات؟.

ومما يجدر ذكره هو أن الخلقة الخاصة بالمرأة _ ورغم وجود جميع تلك المشاكل والعراقيل- توفر لها بعض الاستحقاقات التي ربما بإمكانها التعويض عن بعض الحرمان في المجالات الأخرى، بل وربما لها القابلية على إزاحة بعض العراقيل الملقاة في طريقها.

والأمر الآخر الذي يستقطب أنظار العرفاء هو عنصر الأمومة، ورمز الأم، والحب الأمومي، والذي يلعب دوراً عظيماً في تربية الانسان المعنوية، وتنمية عواطفه واستعداداته ومواهبه، ولا يقل عن دور المرأة العظيم الآخر في الاستمرار المادي للنوع الانساني.

دراسة أبعاد هذه القضية بإمكانها أن تسلط الضوء على الكثير من الأمور وتميط اللثام عن كثير من الجوانب الخفية مثل: الحكمة من خلق الناس ذكراً وأنثى، والعلاقات القائمة بين هذين الجنسين، والدعم الذي بإمكان كل منهما ان يقدمه للآخر من أجل رقيه معنوياً، والدور المكمل الذي يلعبه كل منهما إزاء الآخر... الخ. كما سيتضح من خلال هذه الدراسة أن الرؤية التقليدية نحو المرأة- والتي تهدف إلى تحديدها، وتهميش دورها- غير منبعثة من منطلق ديني أصيل، ولا صادر عن رؤية عرفانية للكون.

ولذلك ينصب البحث في هذه المقالة بالدرجة الأولى على معرفة ودراسة وجهة نظر العرفاء المسلمين والمسيحيين ( رجالاً ونساء) بشأن المرأة (عارفة وغير عارفة).

ولا شك في اننا سنبحث خلال هذه الدراسة عن موقع المرأة في نظام العرفان الإسلامي والمسيحي، وهل نظر إليها فيه من زاوية كونها أنثى أم كإنسانة.

وتهتم هذه المقالة بالدرجة الثانية، بدور المرأة العارفة في تاريخ العرفان الإسلامي والمسيحي. فقد انطلقت المرأة _ وعلى غرار الرجل- في وادي العرفان وذلك من خلال الاتصال المباشر بالله ومن أجل تلبية حاجاتها المعنوية. واهتمت هذه المقالة على سبيل الإجمال بالدور العملي للمرأة وضمن فترة زمنية خاصة.

وقمنا في النهاية بمقارنة بين وجهتي نظر العرفاء المسلمين والمسيحيين إزاء المرأة. وقد كشفت هذه المقارنة عن الكثير من نقاط الاشتراك والاختلاف، الأمر الذي مهد الطريق لفهم "قضية المرأة" ضمن إطار السلوك العرفاني .

ومن الأسئلة المثارة في هذه المقالة والتي كنا نبحث عن إجابة عنها، السؤال التالي: هل وجهة نظر العرفان الإسلامي والمسيحي للمرأة، متأثرة في معظمها بالقرآن والكتاب المقدس، أم بعوامل اجتماعية وثقافية اخرى؟.

والأمر الملفت للنظر هو: بالرغم من الاختلاف الواضح بين الرواية القرآنية ورواية الكتاب المقدس لقصة خلقة آدم وحواء وهبوطهما من الجنة إلى الأرض، نجد أن بعض العرفاء والمتكلمين قد تجاهلوا السرد القرآني، واتخذوا من رواية الكتاب المقدس المحرفة أساساً لنظرتهم نحو المرأة[1].

وربما يمكن القول بأن جذور كل هذا الجفاء والتعامل القاسي مع المرأة، نابعة من التفسير الخاطئ لقصة بداية الخلقة البشرية، وقد استندت إلى ذلك أيضاً بعض الآراء الكلامية والفقهية، وترتبت عليها العديد من الآثار العملية، كحرمان المرأة من النشاطات المعنوية والمادية _ وبالتالي تهميش دورها _الاجتماعي لكونها قد تكون مطية للفساد والإفساد، وهو رأي مستنبط من الكتاب المقدس.

## حواء في القرآن الكريم والكتاب المقدس.

وردت قصة الخلقة في القرآن والعهد القديم. ولم يذكر القرآن الكريم اسم حواء، الا انه أشار إليها كزوجة.

أما بشأن خلقة الانسان، فيتحدث القرآن الكريم عن "النفس الواحدة" التي هي إشارة إلى آدم، وعن خلق زوجه منه، ثم خلق سائر الناس منهما معاً:

﴿يا ايهـا الناس اتقـوا ربكم الـذي خلقكم من نفس واحـدة وخلق منهـا زوجهـا وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً﴾[٢].

﴿هو الذي انشأكم من نفس واحدة﴾[٣].

﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها﴾[٤]

﴿خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها﴾[٥]

هذه الآيات تشير في مجملها إلى خلق إنسان واحدة في بادئ الأمر، ثم خلق زوجته منه، ثم بدء عملية التكاثر من خلالهما:

﴿يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم ان الله عليم خبير﴾[٦].

إن القرآن الكريم قد استعرض حادثة الهبوط التي لعب فيها آدم وحواء الدور الأصلي، في ثلاث سور [٧]. وقد أخذ هذا الاستعراض تفصيلاً أكبر في سورة الأعراف، أما في سورتي البقرة وطه فهناك بعض النقاط الأخرى.

ففي سورة الأعراف، نقرأ بعد ذكر خلق الانسان وامتناع إبليس عن السجود لآدم، وطلب الاستمهال من الله، ما يلي:

﴿ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين. فوسوس لهما الشيطان﴾[٨].

هذه الآيات تتحدث عن وسوسة الشيطان لآدم، ثم أكل كل من آدم وزوجته من الشجرة. أي أن العصيان قد نسب إلى آدم والهبوط إلى الجميع.

من خلال ملاحظة السور الثلاث يمكن القول بأن العصيان الذي أدى إلى الهبوط، قد حدث من قبل آدم وزوجته بتأثير الوسوسة الشيطانية، بل نلاحظ اللوم الإلهي في بعض الآيات موجهاً نحو آدم فقط. غير ان استخدام ضمائر التثنية في جميع الموراد وضمير الجمع في الهبوط، يدل على ان هذا العمل لا يخص شخصاً واحداً، بل ان سياق بعض الآيات ينم عن ان آدم قد خوطب وعوتب من قبل الخالق تعالى بوصفه ممثل النوع البشري. وما يهمنا على هذا الصعيد هو دور زوجة آدم ـ حواء- الذي لم نلاحظ في القرآن أي تأكيد عليه، وإنما تحدث القرآن عنها كشريك لآدم في جميع أعماله.

تحدثت سورة البقرة عن هذا الأمر مع الإشارة إلى أمور أخرى، نلاحظ في هذه

السورة الإشارة بإجمال إلى وسوسة الشيطان، بينما تحدثت بتفصيل أكبر عن آثار ونتائج الهبوط.

وتقدم سورة طه معلومات أكبر عن الوضع ما قبل الهبوط ووسوسة الشيطان.

أما هذه الآيات فتتحدث عن وسوسة الشيطان لآدم، ثم أكل كل من آدم وزوجه من الشجرة. أي ان العصيان قد نسب إلى آدم والهبوط إلى الجميع.

**أما حواء فلها دور اهم في الكتاب المقدس:**

أشير إلى حواء لأول مرة في سفر التكوين في العهد القديم حين التحدث عن خلق آدم: ( فخلق الله الانسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكراً وأنثى خلقهم وباركهم الله وقال لهم: " انموا وأكثروا واملأوا الأرض...).

ووردت رواية خلق حواء بعد ذلك بالشكل التالي:

" وقال الرب الإله: " لا يحسن ان يكون الانسان وحده، فلأصنعن له عوناً يناسبه".

" فأوقع الرب الإله سباتاً عميقاً على الانسان فنام فأخذ إحدى أضلاعه وسد مكانها بلحم، وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من الإنسان امرأة فأتى بها الإنسان فقال الإنسان: " هذه المرأة هي عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تسمى امرأة لأنها من أمري أخذت ولذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلزم امرأته فيصيران جسداً واحداً"(٩).

ويمكن أن يثار على هذا الصعيد السؤال التالي: إذا كان الله قد نسب في بادئ الأمر خلق الإنسان من ذكر وأنثى إلى نفسه، فكيف تحدث أيضاً عن خلق حواء من آدم؟ ففي الآيات الأولى قد استخدمت جميع الضمائر بصيغة الجمع، وأعطيت البركة لكل من الرجل والمرأة، وأطلق اسم الإنسان على كل منهما. ولكن هناك بعض النقاط التي تشير إلى خلق حواء من آدم. أولاً: إن حواء قد خلقت لآدم لأنه كان يعاني من الوحدة فخلق الله له عوناً يناسبه، من أحد أضلاعه. ثانياً إن حواء جزء من وجود آدم ولهذا فإنها متعقلة به.

## دور حواء في الهبوط

**نقرأ في العهد القديم:**

وكان كلاهما عريانين، الانسان وامرأته وهما لا يخجلان[١٠]، وكانت الحية أحيل جميع حيوانات الحقول التي صنعها الرب الإله فقالت للمرأة: أيقيناً قال الله: لا تأكلا من جمع أشجار الجنة؟ فقالت المرأة للحية: من ثمر أشجار الجنة نأكل وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة، فقال الله: لا تأكلا منه ولا تمساه كيلا تموتا " فقالت الحية للمرأة: " موتاً لا تموتان، فالله عالم أنكما في يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتصيران كآلهة تعرفان الخير والشر" ورأت المرأة أن الشجرة طيبة للأكل ومتعة للعيون، وأن الشجرة منية للتعقل. فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت أيضاً زوجها الذي معها فأكل فانفتحت أعينهما فعرفا أنهما عريانان فخاطا من ورق التين وصنعا لهما منه مآزر فسمعا وقع خطى الرب الاله وهو يتمشى في الجنة عند نسيم النهار، فاختبأ الانسان وامرأته من وجه الرب الإله فيما بين أشجار الجنة فنادى الرب الإله الإنسان وقال له: أين أنت؟ قال: إني سمعت وقع خطاك في الجنة فخفت لأني عريان فاختبأت قال: فمن أعلمك أنك عريان؟ هل أكلت من الشجرة التي أمرتك ألا تأكل منها؟ فقال الانسان: المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت فقال الرب الإله للمرأة: ماذا فعلت؟ فقالت المرأة: الحية أغوتني فأكلت.. وقال للمرأة لأكثرن مشقات حملك تكثيراً فبالمشقة تلدين البنين والى رجلك تنقاد أشواقك وهو يسودك وقال لآدم: لأنك سمعت لصوت امرأتك فأكلت من الشجرة التي أمرتك أن لا تأكل منها، فملعونة الأرض بسببك، بمشقة تأكل منها طول أيام حياتك.. بعرق جبينك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض، فمنها أخذت لأنك تراب والى التراب تعود.. وقال الرب الإله: هو ذا الانسان قد صار كواحد منا، فيعرف الخير والشر فلا يمدن الآن يده فيأخذ من شجرة الحياة أيضاً ويأكل فيحيا للأبد، فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليحرث الأرض التي أخذ منها فطرد الانسان وأقام شرقي جنة عدن الكروبيين وشعلة سبق متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة"[١١].

وفي هذه الرواية الكثير من الرموز القابلة للتفسير. فالعهد القديم ينسب هبوط الانسان إلى خطأ حواء وانطلاء حيلة الحية ( الكائن الموسوس) عليها، و تحريض

حواء لآدم على التمرد على الأمر الذي أوجب اهبطاهما معاً من الجنة واستحقاق العقوبة الإلهية.

أشير في العهد الجديد إلى قصة الهبوط في موضعين، وخلال الرسائل التي كتبها بولس الرسول الذي يبدو انه قد أخذ برواية العهد القديم. فهو يقول: " فإني أغار عليكم غيرة الله لأني خطبتكم لزوج واحد، خطبة عذراء طاهرة تزف إلى المسيح ولكني أخشى عليكم أن يكون مثلكم مثل حواء التي أغوتها الحية بحيلتها، فتفسد بصائركم وتتحول عن صفائها لدى المسيح"(١٢).

**والموضع الآخر هو:**

" فإن آدم هو الذي جبل أولاً وبعده حواء، ولم يغو آدم بل المرأة هي التي أغويت فوقعت في المعصية، غير ان الخلاص يأتيها من الأمومة إذا ثبتت على الإيمان والمحبة والقداسة مع الرزانة"(١٣).

ولذلك تنتقل قصة خلق حواء وتقصيرها في هبوط آدم إلى الكنيسة المسيحية كميراث لا يقبل الغلط. وأخذت هذه الفكرة تترعرع في الفكر المسيحي من بعد عيسى المسيح رغم تعاليمه وسلوكه الواضح في هذا المضمار.

فالهرب من المرأة ومحاربتها عند المسيحيين، أمر له جذور في العهد القديم والثقافة اليهودية. وقد ينظر فيما بعد إلى هبوط آدم _ مضافاً إلى كونه بسبب خدعة حواء _ على انه ناجم عن العلاقة الجنسية والزواج. ولذلك أخذت المسيحية تثني على العزوبة واعتزال الحياة الزوجية وتحث عليها، إلا عند الضرورة.

إذن فرواية العهد القديم بشأن خلق حواء ودورها في هبوط الانسان، كانت من القوة بحيث أثرت على الأديان السامية الثلاثة، أي اليهودية والمسيحية والإسلام، وراح علماء الدين ينظرون إليها كرواية يمكن الاعتماد عليها.

وينبغي القول بأن الاشتراكات في روايتي القرآن والكتاب المقدس بشأن الهبوط أقل بكثير من الاختلافات الفاحشة فيما بينهما.

فكلا الروايتين تتحدث عن سكن آدم وزوجه في الجنة وسماح الله تعالى لهما بالأكل من جميع ما فيها عدا شجرة واحدة.

وتحدث الكتاب المقدس عن الحية، والقرآن الكريم عن الشيطان، كعامل وسوسة في الجنة. كما اتفق الاثنان على ان أكل الثمرة المحرمة كان هو السبب في الهبوط.

ويبدأ الاختلاف في روايتي القرآن الكريم والكتاب المقدس للهبوط، من دور حواء فيه. فالقرآن حينما يتحدث عن الوسوسة الشيطانية، يأتي بالضمائر في صيغة المثنى أي تشمل كلا من آدم وحواء، فيقول: ﴿فأزلهما الشيطان﴾[١٤]، و﴿فوسوس لهما الشيطان﴾[١٥]، و﴿فدلاهما بغرور﴾[١٦]، و﴿وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين﴾[١٧] فالقرآن لا يقول بأن المرأة مصدر الذنب والفتنة وشريكة الشيطان أو أنها تحض الرجل على ارتكاب المعاصي. في حين يقول الكتاب المقدس بأن الشيطان قد خدع حواء، وحرضت حواء المخدوعة آدم على الذنب، وان حواء هي السبب في هبوط كل من آدم وحواء من الجنة والإقامة في الدنيا.

ونلاحظ الاختلاف الآخر بين الاثنين، في مضمار الخلق. فبالرغم من إشارة الكتاب المقدس في موضع ما إلى خلق الله للانسان ذكراً وأنثى، إلا انه عدل عن ذلك في قصة خلق حواء معتبراً آدم المنشأ المادي لخلق حواء. أي ان الله قد خلقها من أحد أضلاع آدم حينما كان نائماً. أضف إلى ذلك أنه تقرر منذ البداية أن تكون هذه المرأة معينة لآدم، وانها قد خلقت له، أي انها موجودة وتابعة لآدم. غير أن القرآن الكريم ورغم تحدثه عن خلق زوجة آدم من آدم إلا انه لم يشر قط إلى كونها تابعة له.

في العهد القديم يلوم الله تعالى آدم بعد أكله للثمرة التي منعه من أكلها، فيلقي آدم جريرة ذلك العصيان على عاتق زوجته، فتلقي حواء ذلك على عاتق الحية التي ﴿قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾[١٨].
وهكذا لم نلاحظ في العهد القديم أي إشارة لاعتراف آدم وحواء بالذنب ولا بالاعتذار منه، وإنما تحدث فقط عن خجلهما من العري! .

العهد القديم يقول بأن عقوبة خديعة حواء لآدم هي الحمل المصحوب بالألم، والرغبة في الزوج، والتبعية الدائمية له، ووقوعها تحت سيطرته. كما يقول بأن عقوبة آدم هي أن الأرض قد أصبحت ملعونة بسببه، وعليه الاقتيات من الأرض والعناء طوال العمر.

العهد القديم يتحدث عن أن الله كان يخشى أن يأكل آدم من شجرة الحياة، ويجعل من هذا الأمر دليلاً آخر على طردهما من الجنة. بينما لم يتحدث القرآن الكريم عن طرد الله لهما من الجنة خوفاً من أن يحظيا بالحياة الأبدية والخلود،

وإنما كان ذلك بسبب المعصية _ والخطاب موجه لآدم- والاستسلام لوسوسة الشيطان وإغوائه، ويمكن أن نقول بصراحة بأن بطل رواية الهبوط ومحورها في الكتاب المقدس هي حواء، وفي القرآن الكريم هو آدم!.

وبالرغم من أن القرآن الكريم ينسب العصيان إلى آدم، ويعتبر ذلك العصيان سبب الهبوط ويعبر عن ذمه له، إلا أنه يذكر بعد ذلك عبارات تبعث على الأمل وتبشر آدم بأن الله تعالى قد تاب عليه، وبإمكان أبناء آدم العيش على أمل النجاة شريطة السير على الهدي الإلهي.

رواية العهد القديم _ على أية حال- ذات نظرة تشاؤمية إزاء حواء وتعتبرها سبب انخداع آدم وتلوث النسل البشري بالذنب ومعاناته من الألم أضف إلى ذلك انها عدت حواء تابعة لآدم، ولا تصل إليه من حيث الشأن الانساني لأنه قد خلق على صورة الله.

أما القرآن فعلى العكس من العهد القديم، يوجه اللوم والعتاب إلى آدم في هذا المجال، ولم يشر إلى حواء بشكل مباشر. كما يقدم رأياً متفائلاً إزاء الهبوط وآثاره ونتائجه. فالهبوط طبقاً للرواية القرآنية ناجم عن عصيان الانسان، أي كل من آدم وحواء. وقد عوقب الإثنان معاً. غير أن هذه المعصية لا علاقة لها بذريتهما. فكل امرئ مسؤول عن علمه، وباب النجاة والفوز مفتوح بوجه الجميع.

## المرأة من خلال المعرفة الشهودية:

### ١. العرفاء المسلمون نماذج (الغزالي، الرومي، ابن العربي).

**- الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ).**

وردت معظم وجهات نظره حول المراة في كتابيه المهمين "إحياء علوم الدين" و "كيمياء السعادة" واعتمد في معظم آرائه على السنة النبوية والأحاديث وتتجلى في تلك الآراء أيضا غلبة النظرة العرفية.

وتمثل رواية العهد القديم التي يحوم حولها أساس الرؤية التي لدى الغزالي للمرأة، فقد أورد أن إبليس قد انطلق يوماً إلى موسى وحذره من ثلاثة أشياء من بينها النساء، كما نقل أيضاً أن عمر بن الخطاب كانت له امرأة يحبها كثيراً إلا أنه طلقها حينما صار خليفة خوفاً من أن تشفع في شيء ثم لا يجد في نفسه القوة على

رفض شفاعتها[١٩].

الغزالي ومن خلال الاستناد إلى بعض الأحاديث يعتبر النساء وسائل للشيطان، ويحذر الرجال منهن كثيراً. وينقل عن الرسول أحاديث يصف فيها النظرة إلى المرأة بأنها سهم من سهام إبليس، ويحذر من فتنتها. كما ينقل قولاً لابليس يحذر فيه موسى من الاختلاء بالمرأة ويقول له بأنه ما اختلى رجل بامرأة إلا كان معهما[٢٠] ويؤكد بأن كل ما يعاني منه الرجل من المحنة والبلاء والهلاك، إنما يلحق به من المرأة، وقلما يبلغ الرجل منها مراده[٢١].

ويرى الغزالي أن المرأة أضعف من الرجل من حيث الجسم والروح، ولهذا فهي آلة في يد الشيطان، ويوصي بضرورة أن تقع تحت سيطرة الرجل، وأن تكون عبدة له من أجل الحيلولة دون شرها[٢٢]. بل يفهم من كلام الغزالي أن المرأة ليست عبدة الرجل فحسب، وإنما يوصي باستبعاد الرجل للمرأة ويعتبر هذه العبودية أمراً مطلوباً.

**حينما يتحدث الغزالي عن النكاح، يعلن عن رايه حول المرأة:**

" بشكل اوضح وأوسع ويحصرها ضمن إطار خمس فوائد: الأولى الولد، والثانية الحفاظ على الدين وردع الشهوة التي هي آلة الشيطان، والثالثة الاستئناس بلقاء النساء، فتعمل الراحة التي تحصل عن ذلك للقلب على تجديد الرغبة في العبادة، لأن المواظبة على العبادة أمر يبعث السأم. ولهذا السبب قال الرسول الأكرم(ص): " حبب الي من دنياكم ثلاث: الطيب، والنساء، وقرة عيني في الصلاة"، والرابعة أن المرأة تكفي الرجل في الطبخ والخياطة والغسيل، لأن الرجل لو انشغل بهذه الأمور لتخلف عن العلم والعمل والعبادة".

ويحذر الغزالي الرجال من إقامة علاقة حميمة مع المرأة، ويقول: إن على الرجل ألا يمزح أو يلعب معهن إلى ذلك الحد الذي يودي بهيبته.

إذن وعلى ضوء ما استعرضناه من آراء الغزالي، يمكن أن نقول بأنه قد أخذ بالنظرة التقليدية العرفية للمرأة والتي كانت سائدة في مجتمعه، وسعى لتسليط الضوء عليها.

فأمور من قبيل نقص عقل المرأة، واعوجاجها، وكونها آلة في يد الشيطان، وقابليتها للفساد والإفساد، وعبوديتها للرجل، والتي تلاحظ في كتابات الغزالي

بمثابة ميراث أخذه وأقر به دون أن يمحصه وينعم النظر فيه، سيما وأنه لم يستعن فيما ذهب إليه بالدليل والسند، أو أنه استند إلى بعض الأحاديث غير المعتبرة، بل نلاحظ بوضوح رواية العهد القديم كامنة خلف جميع تلك الآراء والاستنتاجات.

مولانا جلال الدين محمد البلخي الرومي المعروف بالمولوي (٦٠٤-٦٧٢هـ).

يعد جلال الدين الرومي من أعظم العرفاء المسلمين وقد ذاع صيت مثنوياته في أرجاء العالم، وهي بحر من الحكمة والمعرفة والطرائف والدقائق العرفانية والمعنوية، حيث وصفها البعض بأنها بمثابة تفسير القرآن.

ومن أجل استقراء آراء هذا العارف الكبير في المرأة، راجعنا جميع آثاره المتوفرة، عدا ديوان شمس، ومن الواضح أن "المثنوي" يحمل بين طياته أهم آرائه وأوسعها، وهو مزيج من التمثيلات، والتشبيهات.

ويمكن العثور في آثاره الأخرى على بعض آرائه في المرأة موزعة هنا وهناك، والتي تكشف عن موقع المرأة في رؤيته العرفانية للعالم.

فهو يؤكد أولاً على تساوي المرأة والرجل في الانسانية وطريق التكامل.

وثانياً: المرأة تجلي البارئ تعالى.

يعتقد جلال الدين البلخي أن الحب لا بد وأن ينتهي في نهاية المطاف إلى المعرفة الإلهية، سواء كان حباً للانسان أو لله. فمن أحب شخصاً وأنس به، فحبه في حقيقة الامر لله تعالى، لأن جميع الجمالات الاضية ليست سوى انعكاس لجمال السماء والجمال الالهي. ويعتبر البلخي المرأة أروع أنواع الجمال الأرضي، فهي جمال أرضي يتجلى فيه البارئ تعالى وتمثل مظهراً تاماً وتماماً للجمال الإلهي.

ويفسر في بعض أبيات المثنوي الآية القرآنية ﴿زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة﴾[٢٢] بحيث يرى أن تزينها بالجمال الإلهي أمر مقدر من قبل الله تعالى، فكما هي مبعث السكن والهدوء، كذلك هي أمر مقدر من قبل الله وآية من آياته.

وعليه، لا يعتبر المولوي جمال المرأة واسطة للإغواء والإضلال، وإنما هي مرآة جمال الحق. بل يجد _ على أي حال- تجلي الحق في المرأة عظيماً إلى درجة يقول فيها باندهاش وتعجب: يبدو أن هذا الموجود ليس مخلوقاً، بل كأنه خالق!.

ورغم أن دور المرأة كأم شبيه بالخلاقية الإلهية، غير أن دورها الملهم في فضاء

الحب ومقام الحبيب بامكانه أن يكون آية أسطع على الجمال الإلهي والخلق الرباني.
يقول في "المكتوبات":

" الحب في الواقع، من الجانبين، ولا بد ان ينطلق محرك الشوق وداعية التوق من كلا الطرفين، لأن الحب للحق والخلق لا يمكن أن يكون من جانب واحد... " يحبهم ويحبونه"[٢٤].

وقد أكد مولانا في رسالته لابنه " سلطان ولد" بشأن ابنة صلاح الدين زركوب التي تزوج بها، على أهمية صرح الحب وضرورة الحفاظ عليه.

ففي هذه الرسالة التي كتبها برغبة فائضة عد المرأة أمانة إلهية أودعها الله عند الرجل لإخضاعه لامتحان عظيم، طالباً من ولده بإصرار ألا يعمل قط على إيذاء زوجته أو الإساءة إليها بشيء. وأقسم عليه " بالله" فيها ثماني مرات أن يحترمها ويكرم مقامها، ولا يتصور كالظاهريين أنه لا حاجة بعد ذلك إلى التعامل معها بلطف ووجه طليق، واصفاً الظاهريين بأنهم " يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا"، بل عليه أن يتعامل معها دائماً كتعامله معها في اليوم الأول وليلة الزفاف[٢٥].

وله كلام آخر في غيرة الرجال على نسائهم ويرى _ على العكس من العرف السائد- أن منع المرأة من الظهور في المجتمع، ليس لا يؤثر على انتشار الفساد فحسب، وإنما له مردود عكسي أيضاً حيث يزيد في رغبة كل من الطرفين في الآخر. ثم إذا كانت جوهرة العفة موجودة في أحد أو غير موجودة فإنها لا تتغير بالمنع وعدم المنع. ولذلك ينطلق المولوي ومن خلال تحليل نفسي لهذ القضية، بدعوة الرجال إلى الابتعاد عن الغيرة التي لا مبرر لها، لأنها ستؤدي في نهاية المطاف إلى نتائج غير مطلوبة، مؤكداً على أن حبس المرأة أمر لا معنى لها بل ويلحق الضرر بالمجتمع سيما وأن الإنسان حريص على ما منع[٢٦].

### محيي الدين بن العربي (٥٦٠-٦٣٨هـ).

محي الدين ابن العربي المعروف بالشيخ الاكبر الذي من أهم آثاره: فصوص الحكم والفتوحات المكية. وهما كتابان حافلان بأعمق المفاهيم العرفانية ولطائف الحكمة، وقد رجعت إلى هذين الكتابين بالذات لاستقراء آرائه حول المرأة والوقوف على موقعها في رؤيته العرفانية.

ففي " فصوص الحكم" وخلال تحدثه عن مقام خاتم الانبياء في " الفص المحمدي" انبرى لتقديم صورة واضحة عن نظرته إلى المرأة، خلال شرح حديث معروف للرسول(ص) ويمكن أن يعد هذا الفص، جوهر رأيه بشأن المرأة، فيما يعد كل ما ذهب إليه حول المرأة في الكتابين المذكورين بمثابة شرح وإيضاح لهذا الرأي.

وقد واجهنا في الواقع نفس المشكلة التي واجهها كل من درس ابن العربي واستقرأ كتاباته. لذلك سعينا في هذه المقالة، لبيان بعض آرائه على الترتيب التالي:

١ـ المرأة جزء والرجل كل، الرجل مخلوق على صورة الله والمرأة على صورة الرجل، والرجل أصل وجود المرأة وموطنها، مثلما ان الله تعالى أصل وجود الرجل وموطنه.

وهذه الأمور الثلاثة تعد عوامل الحب المتبادل بين المرأة والرجل، وهي السبب في حب الرسول لنسائه، من وجهة نظر ابن العربي.

هذه الفكرة التي يطرحها ابن العربي تبتني على قبوله رواية العهد القديم في خلق آدم وحواء.

ويستنبط ابن العربي من كلامه هذا كلاماً آخر يوجب تفوق الرجل على المرأة لأنها خلقت بعد الرجل[٢٧].

## حب المرأة حب الله:

ومعنى هذا ان حبه للمرأة هو نتيجة من نتائج الحب الالهي المنغرس في جبلته وذاته. فالمرأة مظهر من المظاهر الكلية التي تتفرع منها مظاهر كثيرة.

وقد أشار ابن العربي إلى هذا الأمر في الفتوحات المكية أيضاً وقال: فمن عرف قدر النساء وسرهن لم يزهد في حبهن.. فإنه ميراث نبوي وحب إلهي[٢٨].

دور المرأة في عالم الوجود.

كتب البروفسور " ايزوتسو" في شرح رأي ابن العربي حول أهمية العنصر المؤنث في الخلق قائلاً:

" من الأمور التي سلطت الضوء على آراء ابن العربي في العالم، تأكيده على الدور الأساسي الذي يلعبه العنصر المؤنث في خلق العالم.. فالخلقة بأجمعها من وجهة نظره عبارة عن حركة تقع تحت حكم المبدأ المؤنث، ويرى ابن العربي أن طريقة ظهور الرجل تحظى بالاهتمام:

يقع الرجل بين الذات الإلهية التي ظهر منها، وبين المرأة التي ظهرت منه، فهو

إذن بين مؤنثين: الإولى الذات المؤنثة، والأخرى المؤنث الحقيقي.

## المرأة طيب الوجود:

يقول ابن العربي تأتي من النساء رائحة التكوين والوجود، لأن للمرأة رتبة الأمومة، ووجود الأولاد بواسطة هذه الرتبة. ومن هو من أصحاب الكشف بإمكانه أن يشم من النساء روائح وجود الأولاد. ولذلك فقوله "أطيب الطيب عناق الحبيب" هو أن المحب يجد في عناق الحبيب رائحة عينه وحقيقته[٢٩].

يقول ابن العربي في الفتوحات تحت عنوان" الانسان ابن أمه حقيقة" : "فالانسان ابن أمه حقيقة بلا شك. فالروح ابن طبيعة بدنه، وهي أمه التي أرضعته، ونشأ في بطنها وتغذى"[٣٠].

## الحبان الإنساني والإلهي عند ابن العربي

**يقول ابن العربي:**

الحب الانساني منهاج الحب الرباني، والدعاة لنيل هدف الحب العرفاني من مبدأ الحب الجسماني، يؤمنون أيضاً أن بالإمكان تسلق سلم الشريعة للوصول إلى سقف الربوبية بدعم من الحب الانساني وفي ظل هداية الله وعنايته.

ففاطمة بنت ابن المثنى المدعوة بأم الزهراء، وبنت مكين الدين الاصفهاني المقيم بمكة المسماة بالنظام عين الشمس، كانت كل منهما لابن العربي ـ الذي هو رائد طلاب كعبة الآمال- حباً عرفانياً من مقام الحب الجسماني.

فالحب الانساني إذن في السلوك العرفاني لدى ابن العربي يمثل بداية الطريق، والحب الروحاني يمثل نهايته، وبواسطة الحب الانساني يمكن العروج من الأرض إلى السماء"[٣١].

ويشير ابن العربي في مقدمة ديوان " ترجمان الأشواق" إلى تجربته العجيبة المدهشة في الحب الانساني، ويقول في النظام وهي بنت العالم ابن شجاع زاهر بن رستم، فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان رائق، وعبارات الغزل اللائق، ولم أبلغ بذلك بعض ما تجده النفس، ويثيره الأنس، من كريم ودها، وقديم عهدها، ولطافة معناها، وطهارة مغناها.

لقد تركت النظام تأثيراً فريداً وخالداً على ابن العربي، حتى ان البعض يعتبر ذلك اللقاء فيما بين الاثنين أحد أهم الأحداث التي مر بها في حياته، واستطاعت ان تبلور افكاره ورؤاه حول الأبعاد الأنثوية في الخلق والتجلي البشري للمرأة، ودفعته لكي تكون لدية وجهة نظر لطيفة وعميقة بشأن التجلي الالهي في صورة المرأة(٣٢).

**العرفاء المسيحيون (نموذجان، أوغوسطينوس وتوما الاكويني).**

اخترنا هذين العارفين لأنه كان لهما تأثير قاطع على المفكرين الذين جاؤا من بعدهما.

**١. أوغوسطينوس (٣٥٤-٤٣٠)**

يأخذ اوغوسطينوس بنظرية العهد القديم بشان الخلقة وهبوط آدم وحواء من الجنة. ويبادر إلى تبريرها واستخراج العديد من وجهات النظر منها.

يقول في الاعترافات: "نرى الإنسان في آخر المطاف قد خلق على صورتك وشبيهاً لك، ويحكم جميع الحيوانات التي لا عقل لها. ولهذا السبب خلق على صورتك وشبيهاً لك أي لأن لديه قوى العقل والفهم. وكما أن هنا قوتين في نفس الانسان إحداهما مهيمنة لأنها تفكر، والأخرى مطيعة لأنها مشمولة بهذه الهداية، كذلك المرأة خلقت للرجل من حيث الجسم. فالمرأة من حيث الذهن لديها طبيعة مماثلة للرجل، ومن حيث الجنس والجانب الجسماني فإنها تابعة للرجل. وبنفس الطريق يجب أن تخضع فيها حركاتنا الطبيعية للقوة الذهنية الاستدلالية، من أجل أن تقع تلك الأعمال التي تتم بواسطتها تلك الحركات، تحت إلهام أصول السلوك الحميد"(٢٣).

واستدلاله الآخر ضمن إطار هذه الفكرة هو أن الرجل ذو عقل أقوى لذلك فالمرأة _ التي لديها عقل أضعف- لا بد لها من إطاعة الرجل.

والمدهش في الأمر هو أنه يعتبر هذا الأمر طبيعياً ومتفقاً مع النظام الكوني، ويقول:

يلاحظ وجود نظام طبيعي بين الناس وهو أن على النساء خدمة الرجال، وعلى الأبناء خدمة الآباء والأمهات، وذلك لضرورة أن يخدم صاحب العقل الأضعف صاحب العقل الأقوى"(٢٤).

**ونراه يخاطب الله أيضاً قائلاً:**

" أنت جعلت النشاط العقلي تابعاً لقانون العقل، مثلما خلقت المرأة تابعة للرجل"[٣٥].

إذن فتبعية المرأة للرجل من وجهة نظر القديس اوغوسطينوس أمر تفرضه طبيعة الوجود من جهة، وكونه قانوناً إلهياً من جهة أخرى.

يرى أوغوسطينوس _ وعلى غرار بولس- الزواج شراً لا بد منه لأولئك الذين من الممكن أن يخرجوا من طريق التقوى بفعل الأهواء النفسانية، ويرى أن الهدف الوحيد منه هو التكاثير لا غير.

إذن فهو يفكر في الزواج على غرار تفكير بولس الرسول، ويرى أن من الأفضل الابتعاد عن النساء، لأن الزواج يجعل المرء دنيوياً، والعزوبة تجعله إلهياً.

## توما الاكويني (١٢٢٥-١٢٧٤)

أبدى الاكويني آرائه حول المرأة، في كتابه القيّم المسمى بكليات اللاهوت. حيث يعتقد فيه بأن المرأة خلقت من الرجل ويستدل في ذلك برواية العهد القديم. وذلك أولاً لإعطاء الكرامة للرجل الأول. فمثلما أن الله مبدأ كل العالم، كذلك الرجل الأول مبدأ كل النوع البشري. ولذلك يقول بولس: "فقد صنع جميع الأمم البشرية من أصل واحد"[٣٦]. ثانياً حينما يعلم الرجل أن المرأة مخلوقه منه فإنه سيزداد حباً لها ويعظم التصاقه بها.

ثالثاً: "لا تتحد المرأة والرجل من أجل التناسل فقط _ كما هو الحال في الحيوانات- وإنما من أجل الحياة الأسرية أيضاً، وهي الحياة التي يعرف كل أحد ما هو واجبه الخاص فيها. ويمارس الرجل دور الرئيس"[٣٧] ولذلك من المناسب ان تخلق المرأة من الرجل، لتكون موجوداً مخلوقاً من أصل مبدئه.

ويمكن تلخيص آراء الاكويني بالترتيب التالي:

١. المرأة مخلوقة منفصلة عن الرجل.

٢. المرأة مخلوقة كي تساعد الرجل في التناسل.

٣. خلق المرأة واقع ضمن التدبير الإلهي الكلي، ولذلك فانها لم تخلق تبعاً للرجل.

٤. تغلب على الرجل قوة التشخيص العقلي، والمرأة ليست كذلك، أي ان الرجل اعقل من المرأة.

٥. لا بد للمرأة من الانقياد إلى الرجل لكون الرجل أعقل منها.

٦. خلقت المرأة من الرجل لكي يقوم بينهما حب متبادل.

٧. لا ينبغي ان تكون للمرأة ولاية على الرجل، كما لا ينبغي ان تمتهن او تحتقر او تستعبد من قبله.

٨. خلقت المرأة من ضلع الرجل بالقدرة الالهية.

٩. خلقت المرأة بيد الله مباشرة.

١٠. توجد صورة الله في كل انسان، رجلاً كان او امرأة.

١١. كان هناك تباين بين آدم وحواء قبل أن يعصيا. ولذلك لا يعد اللاتساوي بين الرجل والمرأة معلولاً للمعصية وانما هو شيء طبيعي.

١٢. اللاتساوي بين الرجل والمرأة، امر شاءه الله.

١٣. خلق الرجل وكذلك المرأة، قبل المعصية.

١٤. ظهور المرأة ليس معلولاً لنقص القوة الفعالة او بسبب الاستعداد غير الكافي للمادة وانما قد يكون معلولاً لعلة خارجية عارضة كالأحوال الجوية وطريقة وقوع الاجرام السماوية.

١٥. تحيى النساء أيضاً حين البعث.

١٦. انقياد المرأة للرجل، يعود إلى الضعف النفساني والجسماني، وليس إلى ضعف طبيعي.

١٧. تحظى الحياة الأسرية بأهمية من التناسل الصرف أو الانتفاع بالجمال الظاهري الدنيوي.

١٨. للمرأة حق الملكية والإرث، ولكن لا بد لها من أخذ رأي الذكور بنظر الاعتبار حين الانفاق منه.

اذن وضمن اخذ توما الاكويني بجميع ما ورد في العهدين القديم والجديد فيما يتعلق بخلق المرأة والأحكام المتعلقة بها، سعى لاتخاذ رأي معتدل من خلال تحليل ودراسة مختلف الآراء.

وبشكل عام فقد اختار توما الاكويني للمرأة نفس الدور التقليدي أي الانقياد للرجل. واعتبر هذا الدور ليس مجرد وضع طبيعي او مشتق من نظام الخلقة فحسب، وإنما هو أفضل وضع متصور.

من خلال دراسة ومقارنة رؤية العرفاء المسلمين للمرأة، يتضح أن العرفاء ورغم انهم سعوا للتفكير خارج دائرة النظرة العرفية وسيادة الرجل وانتخاب الطريق الوسط وعدم الإقتداء بالأفكار التقليدية أو عدم الاعتناء بها تماماً، إلا انه يوجد تذبذب واضح بين العرفاء على صعيد مدى انطباق أفكارهم مع الرؤية القرآنية بشأن المرأة.

غير أن شخصية أخرى مثل جلال الدين الرومي، فإنه ومع استخدامه قوالب تقليدية وعرفية في استعراض القصص والموضوعات، إلا أن غلبة الصور الخيالية وكذلك رسوخه العرفاني في المسائل، لم يسمحا له كي يكون أحادي النظرة كالغزالي. ولذلك نجد عنده نظرات اكثر انصافاً حتى على صعيد الزواج ورعاية حقوق المرأة الانسانية.

والقضية معقدة إلى حد ما بشأن ابن العربي. فهو يعد شخصية فذة لا نظير لها في عالم العرفان الإسلامي من حيث آرائه البديعة في المرأة وتفاسيره الخاصة للآيات القرآنية.

وعلى أي حال، ينبغي القول بأنه لا يمكن الحصول على رأي كلي شامل عند جميع العرفاء المسلمين حول المرأة، بل الأمر يختلف من عارف لآخر باختلاف الزمان والمكان وقوة الفكر العرفاني لدى كل عارف.

ويمكن القول نفسه في شأن العرفاء المسيحيين لأن رواية العهد القديم قد أفرزت آخر آثارها ونتائجها في أفكار وآثار المتألهين المسيحيين، لا سيما في العصر الوسيط.

فحرمان المرأة من مقامات الكنيسة الرسمية، وفرض انصياعها للرجل والاستسلام له بشكل كامل، أمر أدى ولا شك إلى اقصائها من ميدان الاجتماع والتعليم والتعلم، لا سيما على الصعيد الديني، وجعلها في الهامش.

ولربما يعود ذلك إلى تعاليم القديس بولس وأفكاره المبتناه على تعاليم العهد القديم وذات الخلفية اليهودية، فتجد أن الكثيرين يستندون إلى كلمات بولس وتعاليمه أكثر من استنادهم إلى كلمات السيد المسيح وتعاليمه.

## المصادر


١. ابن العربي، ترجمان الاشواق، ترجمة وشرح رينولد نيكلسون، روزنه، ١٩٩٨.

٢. ابن العربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي وابراهيم مدكور، المكتبة العربية، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، ١٤ جزءاً.

٣. ابن العربي، محي الدين، فصوص الحكم، تعليقات ابي العلاء العفيفي، مكتبة الزهراء ١٩٨٧.

٤. ازوتسو، توشيهيكو، صوفيسم وتائوئيسم، ترجمة محمد جواد جوهري، روزنة، ١٩٩٩.

٥. ستاري، جلال، صورة المرأة في ثقافة ايران، نشر مركز، ١٩٩٤.

٦. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، تصحيح وتحشية محمد روشن، ١٩٨٧.

٧. الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، تحقيق حسين خديو جم، مؤسسة ثقافة ايران، ١٩٧٣.

٨. الغزالي، أبو حامد، كيمياء السعادة، تحقيق حسين خديو جم، ١٩٩٢.

٩. الغزالي، ابو حامد، نصيحة الملوك، تصحيح جلال الدين همائي، جمعية الاثار الوطنية، ١٩٧٢.

١٠. القرآن الكريم، ترجمة محمد مهدي فولادوند، دار القرآن الكريم، قم ١٣٧٤.

١١. الكتاب المقدس، ترجمة من العبرية والكلدانية واليونانية، باشراف مؤسسة توزيع الكتب المقدسة، ١٩٠٤.

١٢. مولانا جلال الدين محمد البلخي الرومي، فيه ما فيه (مقالات مولانا)، تصحيح جعفر مدرس الصادقي، ١٩٩١.

١٣. مولانا جلال الدين محمد البلخي الرومي، مكتوبات ، ١٩٨٩

14- augustine, st. aurelius, con fessions, tr. By r.s pine - coffin, harmondworth; penguine classic, 1961.

15- augustine, st. aurelius, one the tinity , in vol 11 select. Library.

16- aguinas, st, thomas, the summa theologica, tr, by father of the yhe english dominican province with burns, oates, and washbourne ltd. London new york, 1975, vol2.

**الهوامش**

١. راجع: تاريخ الطبري حيث نلاحظ اخذ هذا العالم المسلم برواية الكتاب المقدس وتحدثه بصراحة عن قصة انخداع آدم وحواء كما وردت في هذا الكتاب.

٢. النساء ١.

٣. الانعام ٩٨.

٤. الأعراف ١٨٩.

٥. الزمر ٦.

٦. الحجرات ١٣.

٧. الأعراف ١٧-١٨-١٩ والبقرة ٣٥-٣٨ وطه ١١٧-١٢٣.

٨. الأعراف ١٩-٢٠.

٩. سفر التكوين ٢/١٨-٢٤

١٠. سفر التكوين ٢-٢٥.

١١. سفر التكوين الإصحاح الثالث.

١٢. العهد الجديد، الرسالة الاولى إلى اهل قوتش ١١/٢و٣.

١٣. العهد الجديد، الرسالة الاولى إلى اهل طيموتاوس، ٢/١٢-١٥.

١٤. البقرة ٣٦.

١٥. الأعراف ٢٠.

١٦. الأعراف ٢٢.

١٧. الأعراف ٢١.

١٨. الأعراف ٢٣.

١٩. الغزالي، كيمياء السعادة، ج١، ص ٥٤١و ٣٧٢.

٢٠. الغزالي كيمياء السعادة، ج٢، المهلكات، ص ٥٤و ٥٦و ٦١.

٢١. الغزالي نصيحة الملوك ص ٢٨٥.

٢٢. الغزالي كيمياء، السعادة، ج١، ص ٣١٦و٣٢٢.

٢٣. سورة آل عمران ١٤.

٢٤. الرومي، مولانا جلال الدين، المكتوبات ص ١٩٥.

٢٥. جلال الدين الرومي، مكتوبات ص ١١.

٢٦. راجع الرومي،مولانا جلال الدين، فيه ما فيه، تحقيق مدرس الصادقي ص ٧٧و ٧٨.

٢٧. ابن العربي، ج١٠، ص ١٤٣و١٤٤و١٤٥.

٢٨. الفتوحات، ج١٤، ص ٦٧-٦٩.

٢٩. الخوارزمي، شرح الفصوص، ص ٧٩٧و ٧٩٨.

٣٠. الفتوحات، ج٢، ص ٢٤٧.

٣١. ستاري، صورة المرأة في ثقافة إيران، ص ٢٦٠و ٢٦١.

32_See austin, r.w.j. the feminie dimensions in ibn arabl,s thought, in the muhyiddin ibn arabi, society journal vol.2, 1994, pp, 5-14.

33_ st Augustion, confessions, tr, by r.s pine coffin harmondsworth, 1961 b13/ch, 39/p344

34_ quoted in ; woman defamed and woman defended ; an anthology of medieval texts, ed, alcuinblamires, oxford clarendon press 1992, p.77

35_confessions,b,13 /ch. 34/p.345.

٣٦. اعمال الرسول، ١٧/٢٦.

Aristotle, ethics, v111, 12 (1162-a-19).

# ثنائية المنهج والمعرفة في إطار العرفان والفلسفة

حبيب فياض*

..إن الخوض في العلاقة بين المنهج والمعرفة في إطار العرفان والفلسفة يحتمل تشعبات عديدة أبرزها علاقة المنهج لدى كل واحد منهما بنتاجه المعرفي، وعلاقة المنهج لدى أحدهما بالمعرفة لدى الآخر وإجراء مقارنة تبين نقاط الالتقاء والاختلاف في كل ذلك، إلا أن محط اهتمامنا في هذه الدراسة يتحاشى ذلك كله، ويتطلع إلى تلازم العلاقة بين المنهج والمعرفة في فعاليات كل من العارف والفيلسوف، اي إلى المنهج من حيث هويته الكلية والمشتركة وطبيعة ارتباطه بالمعرفة التي يفضي إليها في هذا الإطار...

تأسيساً على ما تقدم يأتي السؤال: هل المنهج ملازم للمعرفة الدينية وحاضر بصورتها النهائية نظراً لدوره في بلورتها وصقلها وتمظهرها، ليستوطن في مكوناتها وهويتها، ويستحيل إلى معطيات لها ومحددات، أم أن المنهج يقتصر دوره على انتاج المعرفة ثم لا يلبث ان ينسحب ويغيب بمجرد اكتمال المشهد المعرفي الديني والإفضاء إلى المطلوب؟

* أستاذ فلسفة اللغة في الجامعة اللبنانية.

هناك مداخل عديدة تتصل بالحديث عن المعرفة الدينية من زاويتها المنهجية، وتحديداً، من جهة طرائق تحصيلها وآليات اندراجها في إطار المخزون المعرفي الديني، لكن ثمة مدخل يتسم بقدر كبير من الأهمية لاتصاله بطبيعة العلاقة بين المعرفة (الدينية خصوصاً) ومناهج الوصول إليها على نحو يتم التعامل فيه مع المنهج ودراسته لا من حيث طبيعته وهويته الجهوية المستقلة، بل من جهة ارتباطه بالمعرفة واتصاله بالمحصول المعرفي الذي يفضي إليه.

وإذا أردنا أن نكون اكثر دقة في تقييم المنهج، نجد بأن المنهج _مطلق منهج- يستمد قيمته من الدور الوظيفي الذي يقوم به والمفضيات التي ينتهي إليها[1]، حيث تتبدى أهميته في بعده الآلي الناظر إلى تقليص الفاصلة بين تعددية المعرفة ووحدة الحقيقة... الأمر الذي يجعل المنهج مفتقداً لقيمته الحقيقية اذا ما كان مفصولاً عن مفضياته ونتاجاته، ويدفع إلى تجاوز الحديث عن المنهج من حيث انتمائه ومكوناته إلى البحث حول المنهج في إطار علاقته بالمعرفة بما هي مقاربة للحقيقة وتمظهر لها.

واذا كان الترابط المعرفي بين مجالات الفكر الديني نتيجةً للتداخل بين المنهج والمعرفة، فان هذا الترابط قد بلغ منتهاه بين العرفان والفلسفة بوحي من تأثير ثنائية المنهج _ المعرفة، ما يجعل أية مقاربة أو مقارنة بين هذين المجالين محكومة لهذه الثنائية كمدخلية لتحديد مستوى التداخل والتفارق الذي يحكم العلاقة بينهما.

ايضاً، اذا كان الحديث عن العلاقة بين المنهج والمعرفة ممكناً وميسراً في دائرة الفكر الديني عموماً، فان ضرورة تخصيص و تمييز المساحة العرفانية -الفلسفية من هذا الفكر تنبع من خصوصية منهجية- معرفية على حد سواء، وتتمثل في ادعاء انبثاق رؤية كونية وجودية من فعاليات العارف والفيلسوف، وهو ادعاء لا نجده في اي من المجالات الأخرى للفكر الديني.

ومع ان الخوض في العلاقة بين المنهج والمعرفة في اطار العرفان والفلسفة يحتمل تشعبات عديدة أبرزها علاقة المنهج لدى كل واحد منهما بنتاجه المعرفي وعلاقة المنهج لدى احدهما بالمعرفة لدى الآخر وإجراء مقارنة تبين نقاط الالتقاء والاختلاف في كل ذلك، إلا أن محط اهتمامنا في هذه الدراسة يتحاشى ذلك كله، ويتطلع إلى تلازم العلاقة بين المنهج والمعرفة في فعاليات كل من العارف

والفيلسوف، اي إلى المنهج من حيث هويته الكلية والمشتركة وطبيعة ارتباطه بالمعرفة التي يفضي إليها في هذا الإطار.

تأسيساً على ما تقدم يأتي السؤال: هل المنهج ملازم للمعرفة الدينية وحاضر بصورتها النهائية نظراً لدوره في بلورتها وصقلها وتمظهرها، ليستوطن في مكوناتها وهويتها، ويستحيل إلى معطيات لها ومحددات، ام ان المنهج يقتصر دوره على انتاج المعرفة ثم لا يلبث ان ينسحب ويغيب بمجرد اكتمال المشهد المعرفي الديني والإفضاء إلى المطلوب؟ وللخروج من عمومية السؤال وتخصيصه نعيد طرحه بطريقة أخرى: هل المنهج الفلسفي الذي يشكل العقل المنطقي مقوماً جوهرياً له يقيم ويستوطن في مقولة التوحيد التي يتوصل إليها الفيلسوف بما هي منتوج معرفي لديه والقائمة على مبدأ ان الواجب واحد لا اكثر، ام ان المنهج في مثل هذه الحالة، يقتصر دوره على اتمام عملية الاستدلال من دون ان يكون له محل في بنية المدلول الذي ينتجه؟ وفي المقابل: هل الطريقة الشهودية حاضرة في الإخراج النهائي لمشهد التوحيد الصمدي لدى العارف، هذا المشهد المبتني على القول بأن الوجود الحقيقي هو وجود الحق تعالى وكل الكثرات دونه ظلية ووهمية... بمعنى هل ان الطريقة إبان الوصول تلازم الحقيقة ولا تتخلف عنها، ام ان الوصول إلى الحقيقة يفضي إلى الاستغناء عن الطريقة؟

كتمهيد للإجابة على السؤال الآنف، لا بد من الإشارة إلى ان البحث في المنهج في إطار الفكر الديني عموماً، وفي اطار الفلسفة والعرفان على وجه الخصوص، غير ممكن من دون الأخذ بالمعرفة ذاتها (هذه المعرفة التي تكتسي حلة دينية بلحاظ مكوناتها وموضوعاتها)، اذ النسبة بين المنهج والمعرفة قائمة في مطلق الأحوال، والتعامل مع احد طرفيها لا بد وان يفضي إلى الآخر، وذلك بمعزل عن مدى التماهي بينهما ومستوى التداخل والتضايف الذي يجمعهما.

وبالعموم، يمكن القول ان العلاقة بين المنهج والمعرفة في اطار المعرفة الدينية محكومة للتلازم، مع قطع النظر عما اذا كانت هذه العلاقة ذات طبيعة اتصالية او انفصالية سواء في مرحلة ما قبل المعرفة المنجزة او بعدها، وايضاً بعيداً عما اذا كان للمنهج استيطان دائم في المعرفة او للمعرفة حضور مؤثر في المنهج على نحو قبلي ومسبق.

وربما لا نجانب الصواب إذا اعتبرنا التجاذبات المعرفية بين العرفان والفلسفة مرتبطة _على نحو ما- بالمقدمات المنهجية، وتحديداً بثنائية العقل والشهود، والتي تمثلت في مراحل شتى بأنماط متعددة من العلاقة بين البحث والكشف والمتأرجحة بين ثلاثية:

التزاحم لكونهما يتحركان في دائرة معرفية واحدة على خلفيات منهجية مختلفة.

التكامل بلحاظ انهما يفضيان إلى نتائج مشتركة أو متقاربة.

الانفصال باعتبارهما مجالين متفارقين لا مجال للمقاربة بينهما أو إخضاعهما لنمط واحد من الضبط والتقويم.

## العرفان والفلسفة بين المنهج والمعرفة:

بناء على ما تقدم يمكن الإجابة على السؤال الإشكالية آنف الذكر انطلاقاً من تحديد طبيعة العلاقة بين المنهج والمعرفة في دائرة العرفان والفلسفة، ذلك إن الاختلاف بين العقل بما هو سفينة الفيلسوف بحسب تعبير الشهيد مطهري[٢]، والقلب الذي هو حقيقة الروح التي هي محل معرفة الله كما يرى الغزالي[٣] هذا الاختلاف وان بدا واضحاً ومشهوداً في الحيز المنهجي المتفاوت بين العارف والحكيم إلا انه يتصف بالإبهام والالتباس في مقام النتاج المعرفي. ما يعني أن الاختلاف بين العرفان والفلسفة الناشئ أساسا عن اختلاف الخلفيات المنهجية بين العارف والفيلسوف قائم بين المعرفة العرفانية والمعرفة الفلسفية بمقدار ما يشغل المنهج من حيز في هاتين المعرفتين وتبعاً لحضوره واستقراره في تشكلهما النهائي.

وبعبارة أخرى: إن الاختلاف بين العرفان والفلسفة، يتمركز أساسا في الجانب المنهجي منهما ثم ينتقل إلى المعرفة المنبثقة عنهما، هذه المعرفة بما هي من مفضَيات التفكر العقلي أو السير الشهودي على حد سواء، بحيث نجد أن هذا الاختلاف قد ينعكس على نحو تعارض وتزاحم في الحيز المنهجي من دون أن يتجلى على النحو ذاته وبنفس المستوى من الحدة في مرحلة المعرفة المنجزة.. وتحديداً يمكن القول أن الاختلاف بين العارف والفيلسوف ناشئ عن المدعيات القائلة بأولوية أحد المنهجين (العقلي والشهودي) وارجحيته على الآخر، بينما تبقى النتائج التي

يتوصل إليها والحقائق التي يكشف عنها كل منهما متشابهة غالباً أو متفاوتة بحسب التشكيك الطولي أحيانا أو متعارضة في موارد قليلة ومحددة، شأن التعارض في ذلك كتعارض الفلاسفة مع بعضهم أو العرفاء فيما بينهم.. على سبيل المثال: تتفاوت نظرة العرفاء فيما بينهم إلى موضوع الوحدة والكثرة أكثر مما تتفاوت رؤية البعض منهم مع الفلاسفة ازاء الموضوع ذاته، فمنهم من اعتبر الكثرة ثانية ما يراه الأحول أي، سراباً، ومنهم من اعتبر الكثرة حقيقية كالوحدة، بينما ذهب بعضهم إلى القول أن الكثرة حقيقة والوحدة عين الكثرات العينية[٤] والأمر نفسه ينطبق على معسكر الفلاسفة إذ توزعت آراؤهم في هذا الخصوص بين من يقول بالكثرة القائمة على تباين الموجودات بتمام الذوات، ومن يرى التباين بجزء من الذات وآخر اعتبر الكثرة عين الوحدة.

على هذا إذا أخذنا المنهج من حيث كيفيته وشكلانيته ونظرنا إليه كأمر يقتصر دوره في المعرفة على تحقيق المطلوب منها من دون ملازمته لها واقترانه بها على الدوام رغم تأثيره الكبير فيها، هنا يمكن مركزة الاختلاف بين العارف والفيلسوف في الإطار المنهجي و إضفاء الصبغة الآلية عليه، من دون أن يتمركز الاختلاف ابتداءً في الإطار المعرفي ذاته، حيث تبدو الحقيقة، والحال هذه أمرا واحداً ومطلقاً تتعدد طرائق الوصول إليه.. أما إذا تبدى المنهج لنا كجزء لا ينفك ولا يتخلف عن المعرفة ومتموضع في بنيتها و ذاتيتها، بحيث يتعذر النظر إلى النتاج المعرفي والآخذ به بمعزل عن المنهج، في هذه الحالة، يتجاوز الاختلاف (بين الفلسفة والعرفان) الإطار المنهجي والمسلكي، ليستقر في المساحة المعرفية بما هي مظهر للحقيقة، باعتبار المعرفة حصيلة ما تمتلئ به جعبة الذات من الحقيقة، سواء في ذلك ذات الحكيم أو العارف، وبالتالي إذا كان المنهج ملازماً للمعرفة ولا يتخلف عنها في تجلياتها القصوى وتمثلاتها النهائية، فهذا يعني ان فعالية المنهج الاختلافية تتعدى إلى الإطار المعرفي العرفاني والفلسفي لتحيله إلى مساحة اختلافية وتخرجه من طبيعته الإطلاقية وتسقطه في اتجاهات النسبية، على نحو يتحول الاختلاف إلى اختلاف في طبيعة الحقيقة المبحوث عنها، وليس مجرد اختلاف في طريقة النظر إليها.

والواقع أن ثمة صعوبة للتفكيك بين المنهج والمعرفة في إطار الفلسفة والعرفان ـ

كما هو الحال في المعرفة الدينية عموماً- ذلك أن دور المنهج فيهما يتلبس بهوية غائية تتجاوز البعد الآلي والوظيفي بنحو يستحيل فيه المنهج إلى معرفة تستدعي الفهم والمطابقة مع الواقع، كما تستحيل المعرفة إلى منهج آخر قد يفضي إلى معرفة أخرى وربما أسمى.

بيد أن خصوصية العلاقة بين المنهج والمعرفة في إطار العرفان والفلسفة، والتي تميزها عن الفكر الديني عموماً، تكمن في كون العقل بما هو مقوم جوهري للمنهج عند الفيلسوف محتكراً لمهمة إدراك الكليات ومتمحوراً حول الوجود دون وسائل الإدراك الأخرى. أما المنهج لدى العارف فخصوصيته تنبع من كون الفطرة مقوماً أساسياً له بما هي انكشاف للنفس وتمثل للذات وانعكاس للعالم.. وبالعموم، ان العقل بمعناه العام حاضر في الوجود مقصد الفيلسوف _ان لم يكن يساويه- كما ان الطريقة لدى العارف هي من مكونات الحقيقة وحاضرة فيها من حيث هي غاية العرفان. ومن هنا نلاحظ بأن التداخل بين المنهج والمعرفة لدى الحكيم والسالك يكاد يصل إلى حد التماهي والتوحد، بخلاف التداخل الذي يحصل بنحو اقل في ظل المناهج ونتاجاتها المعرفية في مجالات الفكر الديني الأخرى.

وما تقدم لا يعني إن التفاوت في الأساس بين العرفان والفلسفة إنما هو تفاوت عرضي، يقوم على تباين في الحقائق المفضى إليها، بل هو في الغالب تفاوت طولي- تشكيكي تأخذ فيه المعرفة العرفانية[٥] موقعاً متقدماً على المعرفة العقلية[٦] من خلال تكثيف الفهم وتعميقه ومشاهدة القلب لحقائق مفرطة في الغيب ووصوله إلى اماكن عصية على العقل ومقفلة أمامه وليس من شأنه التعامل معها. وهو امر طبيعي باعتبار محدودية العقل الذي يختصر ذات الفيلسوف بخلاف شمولية الشهود القلبي الذي يتلبس بكل ذات العارف وكيانه.. وخير مثال على ذلك عقيدة التوحيد التي يتعاطى معها الفيلسوف من زاوية عقلية اعتقادية، بينما تتغلغل هذه العقيدة في ذات العارف لتهيمن على كل وجوده إلى حدٍ لا يرى في هذا العالم سوى الله.

وبالجملة، لا يهدف هذا التصنيف الطولي بين العرفان والفلسفة إلى اجراء مصالحة مفتعلة بين العارف والفيلسوف بمقدار ما هو محاولة لتوصيف واقع قائم، انطلاقاً من تحديد طبيعة العلاقة بين المنهج و المعرفة في هذين المجالين، وما لذلك

من اثر على تنوع الإنتاج المعرفي وتعدده، وهو، في كل الاحول، تعدد مسوغ ومقبول تحتمله طبيعة الحقيقة الكونية بلحاظ خصوصيتها التشكيكية ووجوهها المتعددة، ذلك ان البارئ تعالى قد اوصل الحقائق والتعاليم إلى عباده بطرق مختلفة، وتحديداً عن طريق العقل والوحي والشهود(٧).

ومهما يكن من امر فإن المنهج العرفاني يدفع صاحبه إلى نتاج معرفي اكثر عمقاً، بينما يدفع المنهج الفلسفي إلى انتاج معرفة ذات طابع شمولي واتساعي، ولكن كلا النمطين المعرفيين يتحركان في فضاء مشترك ويفضيان إلى نتائج متماثلة.

## المعرفة الدينية والعرفان والفلسفة.

تشكل المعرفة الدينية، بما هي تجل و إدراك لحقيقة الأشياء على خلفية وحيانية، إطاراً مشتركاً ينعكس فيه المشهد الوجودي والديني ببعديه العقلي والسلوكي، من دون ان تؤدي هذه الإثنينية إلى تشوش هذا المشهد وتنافر عناصره، اذ المعرفة الدينية تحتمل بطبيعتها تعددية رؤيوية ذات صبغة جدلية قائمة على الإثبات والتكامل، وليس بالضرورة ان تكون محكومة لمقتضيات الجدل العدمي القائم على النفي و الإلغاء.

فالمعرفة الدينية تستبطن، من حيث تشكلها، جدلية تكاملية مستمدة من العلاقة القائمة على التأثير والتأثر (التفاعل) بين الانسان بما هو ذات طامحة للمعرفة والاستيقان، والدين بما هو مصدر للمعرفة وملهماً في تفسير الكون والحياة. اذ يؤدي التفاعل هنا بين طرفي العلاقة إلى ولادة المعرفة الدينية من خلال:

<u>اولاً:</u> اتخاذ الانسانٌ الدينَ موضوعاً لمعرفة يريد الوصول اليها في اطار سعيه لفهم الوجود والكون والأشياء من حوله.. وهنا يكون الانسان فاعلاً ومؤثراً بلحاظ جعله الدين حقلاً لانشغالاته المعرفية ومجالاً لفعالياته الذهنية.

<u>ثانياً:</u> ان الدين في المعرفة الدينية هو - في عين كونه موضوعاً - منبع المعرفة المتحصلة لدى الإنسان وطريق للوصول اليها حيث يكون الإنسان، من هذه الزاوية، منفعلاً ومتأثراً، وخاضعاً لسطوة الدين المعرفية.

وبذلك يتجلى البعد الجدلي التكاملي انطلاقاً من كون الدين، في آن واحد، فاعلاً وقابلاً، واقعاً وفكراً، مسلكاً ومقصداً، وهذه الثنائيات ليست سوى انعكاس

لثنائية الدين/ الانسان الحاكمة على المعرفة الدينية، التي تبدأ بشرية من خلال سعي الانسان، بما هو فاعل، إلى فهم الدين، ثم لا تلبث أن تنقلب _أي المعرفة- إلى دينية بلحاظ خضوع الانسان، بما هو قابل، لتعاليم الدين وأوامره.

وما تقدم، يفضي بنا إلى الحديث عن خصوصية المعرفة الدينية في الإطار العرفاني الفلسفي، فنلاحظ ان النتاج المعرفي في هذا الاطار ينصف بالكليانية والشمولية والوجودية، بمعنى امكانية اشتماله على رؤية كونية، بخلاف النتاجات المعرفية الاخرى في دائرة الفكر الديني التي تفتقد لمثل هذه الخصوصية.

لكن داخل الاطار العرفاني - الفلسفي ثمة مجال للمقارنة بين المعرفة العرفانية والمعرفة الفلسفية، اذ نجد الأولى تمتاز عن الثانية بإمكانية وصولها إلى أماكن مقفلة ووعرة المسالك و إقتحامها مواطن محرمة على العقل بحكم محدوديته، لكن الثانية، بالمقابل، تمتاز عن الأولى في كونها تتصف بهوية جمعية تعطيها امتياز الحجية على الاخر بخلاف التجربة الشهودية ذات الهوية الفردية والذاتية التي تفتقد للخطاب الاتصالي - البرهاني مع الآخر خارج الدائرة العرفانية. وهذا ما قصدناه تحديداً عندما اشرنا سابقاً إلى ان المعرفة العرفانية تمتاز بطبيعة أكثر عمقاً وطولاً مع افتقاد لوفرة المخاطبين، بخلاف المعرفة الفلسفية التي تكتسي حلة اتساعية عرضية تشمل قدراً اكبر من المتلقين.

من هنا، تتبلور العلاقة، من زاويتها المنهجية، بين العرفان والفلسفة، اذ العارف يحتاج لا محالة إلى المنهج العقلي في سبيل تجاوز الذاتية والخروج من شرنقته المقفلة وتحويل مشاهداته إلى معرفة جمعية، بينما يحتاج الفيلسوف إلى الأخذ بالنتاجات التي يفضي اليها المنهج الشهودي في سبيل الكشف عن حقائق فوق عقلية سيظل عاجزاً عن ادراكها بمعزل عن الشهود.

وهنا لا بد من التمييز بين نمطين من المعرفة العرفانية في سياق علاقتها بالمعرفة الفلسفية، اذ ثمة حقائق يشهدها العارف ويستمدها من العالم العلوي قابلة للعقلنة ويمكن تحويلها من معاينات مشهودة إلى حقائق معقولة، بيد ان ثمة حقائق مستمدة من العالم ذاته لا سبيل إلى معقوليتها وتبقى داخل الفضاء العرفاني وعلى قطيعة معرفية مع العقل والفلسفة لاقتصار طبيعتها وطريقة إدراكها على السلوك والمكاشفة.

وفي هذا الخضم يطرح سؤال: كيف يمكن للنتاج المعرفي العرفاني ان يندرج في إطار المعرفة الدينية؟ وكيف يمكن للخطاب العرفاني ان يتحول إلى خطاب اتصالي مع الآخر، رغم ما يتصف به من ذاتية وتجريبية و انعدام حجيته؟.

يطوي العارف مساراً تصاعدياً، في سبيل التقرب من الوجود الحق ومعاينته عن طريق القلب، وهو في مساره هذا يخترق الحجب ويكشف عن حقائق شتى تتعلق بالعالم والوجود، حيث يتجلى ذلك كله في إطار معرفة شهودية تمتاز بالمعاينة القلبية يتمخض عنها ما يسمى بالتجربة العرفانية التي تقتصر نتاجاتها العرفانية ومترتباتها الإدراكية على العارف ذاته.

في هذه الحالة قد يذهب العارف إلى صياغة مشاهداته بطريقة أخرى، فيعمد إلى بثها من جديد وإعادة ضخها وتحويلها من مسارها الرأسي التصاعدي الذي يربطه بالعالم العلوي إلى مسار افقي يربطه بمن حوله في العالم السفلي. وهو يهدف من وراء ذلك إلى الإفصاح عن مشاهداته بطريقة يقبلها الآخرون، ويتطلع إلى إثبات، عن طريق العقل الذي يشكل حجة ولغة تخاطب مشتركة بين الناس، ما شهده بعين القلب في خضم تجربته العرفانية. فيتجاوز بذلك إشكالية الذاتية والانغلاق والإقصاء، حيث يلجأ إلى العقل الذي يتولى عقلنة المعرفة العرفانية وتحويل نتاجاتها النهائية، التي تمتلك قابلية التعقل، إلى معرفة متداولة بين الناس، فتولد بذلك معرفة عرفانية بنتائجها ولكنها عقلية بمناهج الاستدلال عليها رغم عدم الغياب الكامل للمنهج العرفاني الذي يبقى خبيئاً في طياتها.

وعن طريق العقلنة أيضاً يستطيع العارف ان يتجاوز إشكالية الشطح وعدم التوازن التي يتهم بها في حال نقله لمشاهداته كما هي ومن دون تمريرها في قناة العقل، وبحسب تعبير الشهيد مطهري:

"الاستدلالات العقلية الفلسفية تشبه أموراً كتبت بلسان ما ثم تجري قراءتها باللسان الأصلي نفسه، ولكن الاستدلالات العرفانية تشبه أموراً تجري ترجمتها بلسان آخر ولغة أخرى، بمعنى ان العارف على الأقل، بحسب ادعائه، يوضح بلسان العقل ما رآه بعين قلبه وشهده بكل وجوده"(٨).

وختاماً نخلص إلى القول بأن التداخل بين العرفان والفلسفة يأخذ منحى تكاملياً انطلاقاً من أرضية معرفية مشتركة رغم التباين المنهجي بينهما، وان النسبة

بين المنهج والمعرفة لدى كل واحد منهما تناظر النسبة ذاتها لدى الآخر، وانهما يشغلان المساحة الأكبر في دائرة المعرفة الدينية نتيجة خصوصيات عديدة أهمها شمولية المشهد الذي تبلوره ثنائية البحث - الشهود، وعمق الرؤية التي تنبثق عن تجاذبات المعرفة بلغة الفطرة والمعرفة بلغة العقل.

**الهوامش**

١. راجع: حبيب فياض، التجديد في المنهج الكلامي عند الشهيد الصدر، مجلة قضايا اسلامية معاصره، العدد ١١و١٢ ص ١٢٧و١٣٨.

٢. مرتضى المطهري، حدود الفلسفة ولوامع العرفان، ترجمة د.حبيب فياض، مجلة المحجة، العدد الثالث، ص ١٩٠.

٣. الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق وتصحيح محمد جابر، المكتبة الثقافية ص ٨٠.

٤. على شيروانى، دين عرفاني وعرفان ديني، انتشارات دار الفكر، قم ص ٥٧.

٥. يقول العلامة الطباطبائي: لا يمكن بلوغ كمال المعرفة الإلهية إلا من قبل الذين اختصهم الله وقربهم منه وهم أولئك الذين تخلوا عن كل شيء وسخروا قواهم في سبيل الاخلاص لله وعبوديته، وفي سبيل الارتقاء إلى العالم الاعلى، حيث يرون بعين الواقع حقائق الاشياء وملكوت السماوات والارض (شيعة در اسلام، قم، بنياد عملي وفكر علامه طباطبائي ص ١٣٦.

٦. يقول ابن عربي: العقل ليس مستقلاً في ادراك الامور ويحتاج إلى الحس والحس يقتضي بطبيعته ان لا يتعدى الماديات، وبالتالي يقصر ادراك الانسان عن حقائق العالم وبواطنه، الفتوحات المكية ج ١، ص ،٣٤ نقلاً عن : حسين ابراهيميان، معرفت شناسى در عرفان، دفتر تبليغات حوزة علميه قم، ص ٤٤.

٧. راجع: علي رباني كلابايكاني، معرفت ديني ازمنظر معرفت شناسى، كانون اندبشة جوان ، ص ١٥و ١٦.

٨. مرتضى المطهري: الكلام والعرفان، ترجمة الشيخ علي خازم، الدار الإسلامية، ص ٧١.

# لايبنتس والعدل الإلهي.
# الشر من وجهة نظر لايبنتس

مهين رضائي ❖

**المحور الأساس لهذا المقال هو الرابطة بين العدل الإلهي وظاهرة الشر، وحيث أن الفيلسوف أبدى دقة اكبر من نظرائه الذين تطرقوا للموضوع ذاته مثل القديس اوغسطين، وايرنايوس، فقد ارتأينا ان نسلط شيئاً من الضوء على مشروعه في هذا الميدان، ومقارنته بآراء الفلاسفة المسلمين.**

**لماذا يختار الله ما هو أفضل؟ لأنه خير ولا يصدر من الخير إلا الخير، وهذا هو المبدأ الرابع عند ليبنتس، أي ان الله خير. الله خير معناه ان الله كامل، ويمتاز بالصفات الثلاث الرئيسية أي الحكمة، وإرادة الخير، والقدرة، هذه الصفات الثلاث غير محدودة على نحو الإطلاق ...**

❖ باحثة إيرانية.

إشكالية العدل الإلهي من أهم وأعقد القضايا الكلامية والفلسفية التي شغلت اذهان البشر منذ أقدم العصور والى اليوم، وقد أدلى المتألهون، والفلاسفة، والملحدون بشتى الآراء والنظريات لمعالجتها، فعلى حد تعبير سيمون وي (فيلسوف فرنسي توفي ١٩٤٣): كل من يشعر بالألم او يفكر في آلام الآخرين، يجول في ذهنه وضميره على الدوام سؤال عميق : لماذا يجب ان يتعذب الناس؟ ان اثارة السؤال (لماذا) حيال آلام البشر ضروري ولا محيص عنه، إلى درجة ان المسيح نفسه طرحه وهو على الصليب قائلاً: الهي، لماذا تركتني؟ اننا لو اردنا ان نعشق الله، فسيكون من المهم جداً ان نجد طريقة للتكيف مع هذا السؤال (سيمون وي، فروزان الراسخي ص ٨١).

لإشكالية العدل الإلهي وجهان: أ- وجه ايجابي يتم فيه اثبات العدل الإلهي بآليات شتى. وهذه بالطبع عملية متأخرة على تحديد فحوى ومدلول العدل الإلهي. أي يجب ان نحدد أولاً ما هو المراد من العدل الإلهي، حتى نتمكن بعد ذلك من اثبات ان الله تعالى عادل بالمعنى المتفق عليه: ب- وجه سلبي تطرح فيه شبهات وإشكالات على عدالة الله، أو يمكن أن تطرح مثل هذه الشبهات، ثم تدرس وتناقش، ولعل أبرز هذه الشبهات تلك التي تتصل بقضية الشر. فالتسليم لوجود الشر في العالم يمس العدل الإلهي نظرياً ويعقد عملية الدفاع عنه، ومن الناحية العملية، قد يكون أحد أسباب النزوع إلى الإلحاد.

المحور الأساس لهذا المقال هو الرابطة بين العدل الإلهي وظاهرة الشر وحيث ان الفيلسوف أبدى دقة اكبر من نظرائه الذين تطرقوا للموضوع ذاته مثل القديس اوغسطين، وايرنايوس، فقد ارتأينا ان نسلط شيئاً من الضوء على مشروعه في هذا الميدان، ومقارنته بآراء الفلاسفة المسلمين.

ماضي الاشكالية في العالم الغربي.

(THEODICY)او (ثيوديسي) هو المعادل الانجليزي لعبارة العدل الإلهي وقد استخدم هذا التعبير لأول مرة من قبل الفيلسوف الألماني ليبنتس، وهو يتألف من كلمة ثيو بمعنى الله، وديسي بمعنى العدالة، ويستخدم بمعنيين: الأول يدل على مجموعة الجهود المبذولة للتوفيق بين العدل الإلهي والشرور الموجودة في العالم، وطبقاً لرأي كانط ثيوديسي هو الدفاع عن الحكمة الإلهية البالغة حيال الاتهامات

التي توجه ضد هدفيه العالم. واذن فالعدل الإلهي غربياً هو التركيز على النظام الامثل. وللثيوديسي في أفكار الغربيين معنى آخر هو اهتمام الله بالخلقة وعطفه عليها، وهو ما يرادف معنى العناية الإلهية لدى المفكرين المسلمين. والمراد بالثيوديسي عند ليبنتس هو المعنى الأول ولدى الفلاسفة المسلمين تركيبة من كلا المعنيين.

ثمة في العالم المسيحي ثلاث إجابات لمشكلة الشر تقدم بها ايرنايوس، وكلام بويشي، ووايتهد، وأوغسطين، يرى أوغسطين ان الشر ثمرة سقوط الانسان عن صلاحه الأول، ويعتقد ايرنايوس ان الانسان يعيش في عالم ناقص غير ناضج، وعليه التغلب على الشرور بجهوده، واختياره، ليصل عن هذا الطريق إلى انسانية متكاملة، فوجود الشر مفيد من هذه الناحية، ويذهب كلام بويشي ان الله لا يمتلك قدرات مطلقة على الفعل والتصرف، ولا يستطيع الحؤول دون الشرور الضرورية لوجود الانسان والحتمية في سياق انشطة الطبيعة، الخلفية المشتركة للاجابات الثلاث هي قضية الاختيار ودروها في الشرور الأخلاقية (راجع: جون هيك، مشكلة الشر. ص ٤٠).

يواجه الغرب شكلاً خاصاً من الثيوديسي، هو شكل التفاؤل (OPTIMISM) فهل هذا العالم هو أمثل وأفضل ما يمكن ان يكون؟ هل بمقدور الله خلق عالم أفضل ولكنه لا يفعل ذلك؟ هل يعبر هذا العالم عن أقصى درجات القدرة الإلهية الخلاقة؟.

يؤكد المتفائل ان الشر غير موجود، وما يبدو شراً ليس شراً، بل ان هذا العالم هو أفضل عالم ممكن. والتفاؤل لا يحظى في الغرب اليوم باهتمام يذكر، إنما يعد في نظر المفكرين الغربيين هدماً للواقعية.

العالم مفعم بالخيرات بالنسبة للمتفائل لأنه عالم خلق طبقاً للحكمة الإلهية، ان مفهوم الحكمة الإلهية يلعب دوراً مهماً في معظم الاطروحات الثيوديسية في الغرب. يقول ليبنتس ان الحكمة الإلهية البالغة ترتبط بنزعته الخيرية المطلقة، ولا يمكن لله ان لا يختار ما هو الأفضل. العالم مرآة لحكمة الله.

من الذين هاجموا التفاؤل بشدة يمكن الإشارة إلى هيوم، وكانط، وشوبنهاور، وفولتير، وقد كان فولتير من أشد وأعتى من هاجم التفاؤل وانتقده. فقد أكد أن

فكرة أفضل العوالم الممكنة فكرة سخيفة جداً. وقد كانت رؤيته المتشائمة هذه وليدة هزة ارضية مروعة حدثت في زمانه سنة ١٧٥٥م. بمدينة ليسبن وهي أسوأ زلزال سجله التاريخ البشري. وبعد شهرين وضع فولتير كتاباً مع انه خاطب فيه الشاعر الانجيليزي الكساندر بوب (ALEXANDER POPE) إلا انه كان في الحقيقة بيان إدانة ضد التفاؤل الذي نظر له ليبنتس. ولفولتير كتاب آخر اسمه " المرشح" وضعه أيضاً لنقد التفاؤل، وله أيضاً منظومة طويلة ومشهورة حول زلزال ليسبن يهاجم فيه منطق (الخير فيما وقع) وقد أوردها اندريه كرسون بكاملها في كتاب (الفلاسفة الكبار) ص ٤٧٨. وربما كان من اسباب الإهمال الذي لاقاه كتاب ثيوديسي لليبنتس هو انتشار أفكار فولتير ومؤلفاته، فلماذا ينبغي تجشم عناء مطالعة كتاب موضوعه أفضل عالم ممكن، وهي نظرية يعلم الجميع انها سخيفة؟ على ان ثيوديسي ليبنتس له فصول أخرى تجعله جديراً بالاهتمام، هي تلائم وجود الله مع وجود الشر (ديو غينيس الن، مقدمة ثيوديسي).

الثيوديسي.

غوتفريد ويلهيلم ليبنتس ((Gott Fierd Wilhelm (ت ١٧١٦) فيلسوف ألماني له من الكتب الضخمة الحجم اثنان فقط، كلاهما وضع جواباً على آخرين، أحدهما الثيوديسي الذي دونه للرد على إشكالات بايل (ناقد فرنسي توفي ١٧٠٦م). وهو الكتاب الوحيد من بين كتابيه المومى اليهما، طبع ونشر في حياته، يقول ليبنتس في رسالة لريموند ان كتابي (العدل الإلهي) لا يمكنه التعبير عن كل منظومتي الفلسفية، ولكن لو أضيف إليه ما نشرته في مختلف المطبوعات، فقد تكون النتيجة صالحة لبيان مبادئي الفلسفية.

الغاية التي كان يرنو إليها ليبنتس في الثيوديسي وكما أشار في مقدمة الكتاب هي: اثبات انسجام صفات الله وكمالاته مع وجود الشر، فهو يعتقد ان عشق الله يستدعي معرفة صحيحة بكمالاته. ويرى ان التقوى الحقيقية ليست مجرد خوف من الله، بل وحب لله ايضاً بيد انها محبة تتحقق في ظل بصيرة ووعي راسخين، وهذه المحبة هي التي تدفع إلى عمل الخير. بمثل هذه المحبة تكتسب نفس الانسان الطمأنينة، ويتحفز الناس لمساعدة بعضهم، وسوف يكونون راضين منشرحين سواء توفقوا في تحقيق واجباتهم أم لا، لأنهم يعلمون ان الله لا يفعل الا الأصلح والأفضل.

قد تكون محبة الله والقيام بأعمال الخير بدافع العادة، لكنها لا تكون ذات قيمة الا اذا صاحبها الوعي، لا يمكن ان نحب الله من دون المعرفة بكمالاته.

ينحاز ليبنتس إلى القول ان معظم الإشكالات التي ترد على أفعال الله، ناجمة عنإساءة فهم نزعة الخير والعدالة عند الله. ولهذا طفق يحاول تقديم صورة مشرقة صحيحة لصفات الخير، والإرادة، والعلم، والحكمة والعدالة عند الله. يتألف الكتاب من مقدمة وفصلين، ويتوزع الفصل الثاني بدوره إلى ثلاثة أقسام. الفصل الأول بحث حول انسجام العقل والإيمان. فهو يعتقد ان العقل والإيمان لا يتعارضان أبداً، وليس هذا وحسب، بل ويمكن ان يمدا يد العون لبعضهما. ولكن ما هو دور العقل في هذا الخضم؟ يرى ليبنتس ان قضية التثليث وانتخاب نظام العالم المعتمد على تجانس كل العالم. وإدراكنا الناصع لعدم تناهي الأشياء أمور فوق العقل البشري وليست ضده، ويؤكد أنه بالرغم من عدم إمكانية إثبات وإدراك الأمور المتعالية على العقل بالمعنى الحقيقي لكلمتي الإثبات والإدراك، إلا أنه بالمستطاع تبيين هذه الأمور. ومهمة التبيين تسهل طريق الإيمان بهذه الأمور. والقول بأن هذا العالم هو أفضل ما يمكن. هو أيضاً قول ما هو فوق العقل وليس ضد العقل، فلا نستطيع اكتشاف كل ما في هذا القول من حكمة، او إقامة البراهين لصالحه، غير اننا نستطيع الإيمان به.

الفصل الثاني يختص بالعدالة الإلهية، وجذور الشر ومصادره ولعل من عيوب الكتاب اسهابه وتشتت المواد فيه، الأمر الذي يجعل قراءته عملية صعبة. لكن من سماته الإيجابية انه ينطوي على الكثير من مبادئ فلسفة ليبنتس، كما انه يسمح لشبهات المعارضين ان تثار بكل قوة، فقد كان ليبنتس شديد الاحترام لمعارضيه، ونأمل ان يكون نموذجاً يحتذى من قبل الجميع حيال ما يوجه من نقود لآرائهم.

رؤية ليبنتس للعدل الإلهي وظاهرة الشر.

يحاول ليبنتس عن طريق مفهوم أفضل عالم ممكن التدليل على انسجام الشر مع وجود الله. فالشر في أطروحته لا يتجانس مع إرادة الخير عند الله وحسب، بل هو من ضروريات أفضل العوالم الممكنة، وبالتالي، فإن الثيوديسي يناقش مسألتين:

أ- لقد أراد الله خلق أفضل عالم ممكن.

ب- الشر لا يناقض الخير الإلهي.

المبدأ الأول الذي اعتمده ليبنتس هو ان كل عالم لا يتناقض مع قوانين المنطق، عالم ممكن. والمبدأ الثاني هو ان هذه العوالم متعددة. فالعوالم المتوفرة على المسوغات الكافية للتحقق هي فقط العوالم الممكنة التحقق. ذلك ان الترجيح بلا مرجح امر محال. والعلة الأولى للأشياء، وهي ضرورية وسرمدية لا بد ان تكون عاقلة ومدركة أيضاً لتستوعب في فاهمتها صور كل الأشياء الممكنة، وتتمكن ان تسبغ التعين على إحداها (الثيوديسي، الفصل الثاني، رقم ٧) وهذا هو المبدأ الثالث عند ليبنتس القائل ان الله فكر في العوالم الممكنة، وصار هذا التفكير أرضية للإرادة الإلهية كي تتعلق بأفضل العوالم، فالله إنما يريد الشيء الذي يراه أفضل الأشياء فيختاره من بين ما لا نهاية له من الخيارات.

لماذا يختار الله ما هو أفضل؟ لأنه خير ولا يصدر من الخير، الا الخير وهذا هو المبدأ الرابع عند ليبنتس، أي ان الله خير. الله خير معناه ان الله كامل، ويمتاز بالصفات الثلاث الرئيسية أي الحكمة، وإرادة الخير، والقدرة وهذه الصفات الثلاث غير محدودة على نحو الاطلاق ( المونادولوجيا، الرقم ٤٨). يشدد ليبنتس على صفتي إرادة الخير والحكمة من بين الصفات الإلهية. إرادة الخير تتعلق بصفة الإرادة عند الله. الحكمة تتصل بصفة العلم الإلهي. والعدالة عند ليبنتس ليست سوى الخير المطابق للعقل. حينما يتمتع الله بالعلم اللامتناهي والخير الأسمى، فلا بد انه يتمتع بأرقى درجات العدالة أيضاً (مبدأ الطبيعة واللطف، الرقم ٩).

يؤكد ليبنتس في نظرياته شأنه شأن الحكماء المسلمين، على عناصر الحكمة والعلم وإرادة الخير في تحقق أفضل النظم. على ان الفارق الأساس بين المنحيين هو ان ليبنتس يرى الحكمة على الخالق بكل العوالم الممكنة وافضلها، ويعتبر إرادة الخير متعلقة بالإرادة الإلهية وبمعزل عن الحكمة، فصفات الحكمة، وإرادة، الخير، والقدرة او العلم، والإرادة والقدرة، هي من وجهة نظره صفات مستقلة عن بعضها، أما عند الفلاسفة المسلمين فتعد كل هذه الصفات مجتمعة رغم تعددها. فالحكمة في نظرهم هي إرادة الخير والعلم بالخير، وهو ما يتسبب في الخير. الحكمة من منظار الحكماء المسلمين هي افضل علم المعلومات، واحكم فعل في المصنوعات فيصنفه على إرادة الخير عند الله.

في مبدئه الخامس، يخلص ليبنتس إلى نتيجة يستقيها من مبادئه الأربعة

السابقة وهي: ان الله أراد خلق أفضل عالم ممكن، ويعتقد ليبنتس أن لله إرادتين. إرادة سابقة، وإرادة لاحقة. الإرادة السابقة هي الميل للقيام بشيء للخير الموجود فيه. وهذه إرادة يمكن أن تكون نافذة شريطة عدم وجود مانع يحول دون تحققها. والإرادة اللاحقة إرادة كلية قاطعة ونهائية، وهي حصيلة كافة الإرادات السابقة وتؤدي إلى وقوع الفعل ( الثيوديسي، الفصل الثاني الرقم ٢١ و ٢٢) الإرادة السابقة لله إرادة خير، وهذا الخير سيتحقق من دون أي تردد. ان هذا الخير هو وجوده ذاته حين يتحقق، والله لا يستطيع ان يريد إيجاد نفسه ثانية، فهو موجود لوجوب طبيعته، وإذن، فثمة قرار واحد فقط يناسب شأنه وهو اختيار أفضل عالم من بين العوالم التي يدركها فهمه باعتبارها عوالم ممكنة، هذا هو الفعل الذي يتم تنفيذه بالإرادة اللاحقة ( الفلاسفة الكبار، ص ١١٦).

ومن هنا يدخل ليبنتس في الفصل الثاني من بحثه، الشر لا يتعارض من كون الله خيراً. ومبدأه الاول في هذا السياق هو ان الشر الجزئي من ضروريات الخير الكبير. يعتقد ليبنتس ان افضل عالم ممكن، ليس العالم الخالي تماماً من الشر، بل يكفي لافضل العوالم ان يكون الخير فيه متفوقاً على الشر. ان الله لا يختار الشر بذاته، انما يختار الخير بالذات، ويتسرب الشر بالعرض وبالملازمة، والواقع ان ليبنتس يعتقد كما هو الحال بالنسبة للحكماء المسلمين ان الشر من لوازم خلق العالم المادي، والغاؤه يستدعي الغاء كل العالم، وهذا ليس بالشيء الممكن ولا هو بالشيء الإيجابي، ذلك ان الغاء الخير الكثير بسبب شر قليل، هو بحد ذاته شر كثير (الثيوديسي، الفصل الثاني، رقم ١٢١) والنتيجة هي ان الشر من لوازم الخير الكبير.

## الشــرور

يرى ليبنتس كما الحكماء المسلمون ان للشر ماهية عدمية. فالشر من وجهة نظره حرمان وفقدان، وحيث يكون الفقدان لن يكون ثمة معنى للعلة الفاعلية (الثيوديسي، الفصل الثاني، رقم ٢٠و ٣٢). يحاول ليبنتس والفلاسفة المسلمون عبر اثبات عدمية الشر فتح طريق لتبديد الوهم القائل بوجود الهين: اله خلق الخير وآخر خلق الشر. ويؤكد ليبنتس ان الشرور الوضعية ليست من ذات الباري؛ لأن الله يريد الخير ذاتاً، لكنه يسمح بالشر في سياق الخير الذي أراده.

لعل من مواطن الافتراق بين آراء ليبنتس وأفكار الفلاسفة المسلمين ان هؤلاء ذهبوا إلى ان شرور الدرجة الثانية انما تصدر عن الموجودات، وهي شر لأنها فقدان وعدم. أما ليبنتس فيرى ان العدم بدوره يمكن ان يتسبب في أمور وجودية تتصف بالشر. يعتقد الفيلسوف الألماني مع ان العدم والحرمان هما عدميان من حيث الماهية لكنهما قد يظهرا على شكل أشياء وجودية واقعية، من أقواله في (الثيوديسي، ص ٩٤، رقم ١٥٣):

" كما أن انجماد الماء ينجم عن عدم حركة جزئيات الماء، فإن النقص الذاتي للمونادات وقصور كمالاتها يتمظهر على شكل شرور أخلاقية وطبيعية" .

من حسنات منهج ليبنتس في مناقشته لموضوع الشر، انه يعتمد تصنيف الشرور، فبواسطة هذا التصنيف يمكن تحليل كل صنف بسهولة اكبر، يوزع ليبنتس الشر إلى ثلاثة اقسام: الشر الميتافيزيقي، والشر الأخلاقي، والشر الفيزيقي، ويرى ان كل واحد منها من لوازم الخير الأكبر.

**أ- الشر الميتافيزيقي:** وهو النقص الذاتي عند المخلوق. إنه النقص الذي ينجم عن كون المخلوق مخلوقاً. لو أسبغ الله كل الكمالات على المخلوقات لما كانت مخلوقات، بل كانت آلهة، ان المخلوقات تختلف عن الله من حيث درجة الكمال، وهذا ما يؤدي إلى النقص والشر ( أصول اللطف والطبيعة، الرقم ٩) ويذهب الفلاسفة المسلمون ان الوجود حينما يهبط فإنه ينقص. ولكل موجود نقصه وكماله بحسب قابلياته، وعدم القابلية هذا هو بالذات مصدر حرمان بعض الموجودات في بعض المذاهب. ليس الله خالق القابليات، ومن المشهور في الفلسفة الإسلامية ان (العطيات بقدر القابليات). يرى ليبنتس ان أصل ومصدر النقص الذاتي للمخلوقات هو نقصها الذاتي في مرحلة الحقائق الأزلية، حيث كانت كافة المخلوقات في فاهمة الله. لكن الله ليس خالقها، انما هو يمنحها الوجود فحسب. ويمكن المقارنة بين الحقائق الازلية، حيث كانت كافة المخلوقات في فاهمة الله. لكن الله ليس خالقها، انما هو يمنحها الوجود فحسب. ويمكن المقارنة بين الحقائق الأزلية عند ليبنتس، والـ الأزلية لدى المعتزلة.

**ب - الشر الأخلاقي:** يتناول ليبنتس في مبدئه قضية الشر الأخلاقي، ويرى الاختيار احد الايجابيات والخيرات الكبرى. الشر الميتافيزيقي او النقص الذاتي

للمخلوقات هو العلة البعيدة للشر الأخلاقي والشر الفيزيقي والاختيار هو علة الشر الأخلاقي. الإنسان مختار، ومقتضى الاختيار ارتكاب الذنب. ولهذا سمح الله بهذا الشر القليل - الذنب- لأنه من ضروريات الخير الكثير - الاختيار-.

الله كامل، وبموجب مبدأ الكمال فان فعله كامل ايضاً. أي ان فعل الله معبر عن صفات الجمال والجلال الإلهية. والانسان مثال الله وشبيهه. مع فارق ان صفات الله غير محدودة وصفات الانسان محدودة (الثيوديسي، الفصل الاول، رقم ٤). الاختيار احد الايجابيات والامور الخيرية الكبرى، الله ليس مرغماً على خلق العالم، انما يعمل وفقاً لحكمته. والانسان يستطيع الانتفاع من هذا الخير، وبمقدوره اختيار الافضل بحكمته.

المبدأ التالي لليبنتس هو ان الانسان مختار. والاختيار في نظره له معنيان. المعنى الأول ذو طابع سايكولوجي يتصل بإدراكات البشر. والمعنى الثاني ذو طابع فلسفي يتعلق بالبحث في انواع الضرورات. الاختيار الذي يسوق الانسان نحو الذنب هو الاختيار من الاول والدال على نقص الروح واسارها. بمقدار ما يكون للانسان روح متحررة من قيود الأهواء، فهو مختار. لذا كانت الدرجة القصوى للاختيار وفق هذا المعنى متاحة لله فقط. والاختيار بالمعنى الثاني يقف مقابل الضرورة الميتافيزيقية او المنطقية، وفيه يتساوى الله مع الانسان. الاختيار بالمعنى الأول يتعلق بتفكير الانسان. ويعتقد ليبنتس ان للمونادات إدراكها، وقد يكون هذا الإدراك أمراً ذا مراتب، يبدأ من الإدراكات المشوشة المغلقة المشتتة لدى الحيوانات والنباتات إلى أن يصل للإدراكات الصريحة المميزة في نفوس البشر، ثم يرتقي إلى الإدراكات المميزة جداًعند الله.

وللانسان فضلاً عن إدراكاته المميزة إدراكات مشوشة هي مقتضى وجوده الجسماني، ومن شأنها تقييد الإدراكات الصريحة المميزة، وهذا ما يتسبب في ظهور الشر وارتكاب الذنوب. بيد ان نفس الانسان تستطيع السيطرة إلى حد ما على هذه ا لإدراكات، او تحويل شرورها ونواقصها إلى كمالات، وهذا رهن باكتساب إدراكات صريحة ووعي ذاتي (الثيوديسي، ص ١٣٦، رقم ٢٨٩، المونادولوجيا، رقم ٢١، رسل، ص ١٤٣) على ان هذا الوعي لا يبلغ اقصى درجاته بحال من الاحوال، واذن فارتكاب الذنوب ممكن دائماً.

لكن الله لا يستطيع ان يمنح البشر الاختيار، ويأمرهم في الوقت ذاته بعدم ارتكاب الذنوب. وهذا مبدأ آخر من مبادئ ليبنتس. الانسان مقيد بجسمه، وهذا ما يجعل إدراكاته منقوصة الصراحة والتمييز، ويدفعه إلى المعصية، وإذن، من المستحيل وجود انسان مختار لا يذنب. يرى بلا نتينجا ان هذا الامر مستحيل منطقياً بسبب الفساد العام للفاعلين المختارين، فهو يعتبر هذا الفساد من صنف الصفات الذاتية السارية في العالم. وبالتالي من المحال منطقياً وجود انسان بلا ذنب (راجع: بلانتينجا: الله، الاختيار، والشر)، وليبنتس بدوره يعتقد باستحالة الانسان المبرأ من كل ذنب وخطيئة، على انه لا يعتبر هذه الاستحالة استحالة منطقية، انما هي استحالة أخلاقية. إذ مما يتنافى بشدة مع حكمة الله وإرادته الخيرة أن يخلق عالماً غير متجانس. ومع ان افتراض وجود إنسان لا يذنب ليس بالفرض المتعذر، أي مع انه ليس محالاً منطقياً، الا انه غير متجانس مع سائر موجودات هذا العالم. لو لم يذنب الانسان في عالمنا المتحقق هذا، لوجب أن تكون كافة الجواهر والموجودات الأخرى غير الإنسان، موجودات أخرى أيضاً غير ما هي عليه حالياً (موسوعة الفلسفة، ج٤).

لم يتطرق فلاسفة المسلمين في مباحثهم حول العدل الإلهي والنظام الأمثل إلى قضية الشر الأخلاقي والخطيئة. وربما كان من أسباب ذلك الطابع السايكولوجي للمسألة، حيث كان هدف حكماء المسلمين تبيين العدل التكويني وليس العدل الأخلاقي ولكن لما كان اصل الشر الأخلاقي هو الشر الميتافيزيقي، أمكن تصنيف الشر الأخلاقي على الحقل التكويني، وكان من الضروري إيلاؤه قسطه الكافي من الاهتمام، وان كان الحكماء المسلمون قد خاضوا في هذه القضية، فقد كان ذلك في الغالب من باب مناقشة قضية الجبر والاختيار.

## الشر الميتافيزيقي.

الشر الميتافيزيقي هو الألم بكافة أشكاله وصنوفه، يرى ليبنتس أن هذه الآلام ناجمة في معظمها من خطايا البشر، فهي إذن بمثابة العقاب لهم على معاصيهم. كما انه يرى الإرادة الحرة علة قريبة للجرائم والذنوب، فهي بالتالي جزاء وعقوبة (الثيوديسي، الفصل الثاني، رقم ٢٨٨) فالله يسمح بهذه الآلام والعقوبات في بعض الحالات من دون ان يكون قد أرادها، بغية تحقق الخير الأسمى.

يميل ليبنتس على غرار المسلمين إلى ان الشرور غير ممكنة التفكيك عن الخيرات. ويتمسك بأمرين: الأول هو أن الشرور من اللوازم الحتمية لوجود الخيرات، ولازم الشيء لا ينفصل عنه، والأمر الثاني هو ان العالم وحدة واحدة غير ممكنة التقسيم، فأي إلغاء أو تغيير منه يستلزم بل هو عين إلغاء أو تغيير كل العالم. يشرح ليبنتس هذه الفكرة توكؤاً على مبدأي الاتصال، ووحدة غير المتحايزين، فيستنتج من مبدأ وحدة غير المتمايزين ان كل حالة او كيفية يجب ان يكون فيها ما لا نهاية له من درجات التنوع. ومعنى هذا ان الفردين لا يمكنهما ان يكونا كبعضهما من كل النواحي وبصفة مطلقة، أي لا بد من وجود حد ادنى من التمايز والمغايرة بينهما، ولكن ليس بينهما طفرة ولا قفزة، وهذا هو قانون اتصال الجواهر المتغايرة. الأشياء بحكم قانون الاتصال متصلة مع بعضها من صغيرها إلى كبيرها. وحصيلة هذين المبدأين ان لكل موجود في سلسلة الموجودات الطبيعية مكانته الخاصة، واذن ففرضية التغير او التبديل او الالغاء النسبي تستدعي الغاء كل المجموعة او تغييرها (الثيوديسي، ص ٣٥، رقم ٩).

والآن، ما المانع من ان يلغى جزء من العالم ويحل محله جزء آخر. يلغى شر ويحل بدله خير. يلوح اننا اذا اكتفينا بهذين المبدأين، فلن نتمكن من إثبات أن إلغاء جزء من العالم يستدعي الغاء سائر الاجزاء، ولكن باضافة مبدأ التناسق المسبق الذي يعد ليبنتس نفسه واضعه، يمكن استنباط تناسق كل العالم. يوضح هذا المبدأ ان كافة أحداث العالم سبق ان تم التنسيق بينها، ولا سبيل إلى تغيرها. يسأل ليبنتس: هل باستطاعة الله تغيير شيء في العالم؟ ويجيب: في المرحلة الحالية، أي مرحلة تحقق العالم، لا يغير الله أي شيء في العالم فان غير يكون قد شكك في حكمته وعرضها للتساؤل. كل شيء تم تنظيمه وتنسيقه مسبقاً، وكان الله عالماً بهذا العالم واحداثه منذ البداية، واي تغيير فيه سيكون بمثابة توبة يتقدم بها الله عن افعاله (الثوديسي ص ٥١، رقم ٥٢).

يعتقد ليبنتس شأنه شأن الفلاسفة المسلمين ان الشرور في العالم اقل من خيراته. وهو يفصح عن هذه الفكرة في اطار المبدأ القائل ان الخير متفوق على الشر في افضل عالم ممكن. ولكن لماذا يظن الناس ان العكس هو الصحيح، ويخالون ان الدنيا غاصة بالآلام والشرور؟ فهذا ما يشمر ليبنتس عن ساعديه لدراسة اسبابه

وتشخيص علله، فيشير إلى اربعة عوامل. الاول هو انه يذهب مثل حكماء المسلمين إلى ان الانسان يرى نفسه محور العالم، ويظن ان الغاية الوحيدة هي خلق البشر. لذلك اذا اصاب الانسان شر، عممه على كل العالم، وقال ان العالم كله يغمره الشر. يقول في (الثيوديسي، ص ٧٤، رقم ١١٨):

"إنني أذعن لفكرة ان سعادة المخلوقات البشرية هي الجزء الرئيس من المشروع الإلهي، فهي اشبه المخلوقات بالله. ومع ذلك لا ادري كيف يتسنى اثبات انهم الغاية الوحيدة من الخلقة؟".

العامل الآخر الذي يحض الانسان على اعتبار الشر أكبر حجماً من الخير، هو مبالغاته في عرض الشرور وتقييمها. يعتقد البعض ان فضائل الكافرين هي الشرور العظيمة الوحيدة، ويخالون انهم بقولهم هذا يسدون خدمة كبرى للدين. بيد ان هذه مبالغة يرفضها ليبنتس (م س، رقم ١١٩). والعامل الثالث لوهم تغلب الشر وأكثريته، هو جهل البشر بكل ثنايا الوجود ومطاويه. يؤكد ليبنتس اننا حينما نطلع على سعة الديار الإلهية ونأخذها بعين الاعتبار، لن يكون الشر بشي يذكر حيال الخير. وهنا يشير ليبنتس إلى شيء يبدو مستبعداً من فيلسوف مثله، فهو يقول لا بد من حسبان الخيرات الموجودة في الكواكب الأخرى فقد تكون تلك الكواكب مأهولة ويتفوق فيها الخير على الشر ( الثوديسي، ص ٣٨، رقم ١٩).

من الواضح طبعاً ان جهل البشر بكل أجزاء العالم، قد يسوغ وجود شرور تفوق الخيرات على ظهر الكواكب الأخرى. وعندئذ يمكن إضافة تلك الشرور إلى شرور عالمنا هذا والخلوص إلى القول بأن شرور العالم بأسره أكبر من خيراته. على أن أهم العوامل التي يشير اليها ليبنتس هو ان الشر يجتذب انتباهنا اكثر من الخير. ويسوق مثالاً من السلامة والمرض، فالانسان بما انه سالم الجسم في معظم الاوقات، كثيراً ما يغفل عن الخير الذي يعيشه وهو سليم، ولكن بمجرد ان يمرض، ولأن المرض انذار واقل زمناً، يلتفت إلى المرض ويشعر بشروره اكثر. ولو انعكست الحالة لادركنا عظمة الخير الكامن في السلامة (الثيوديسي، ص ٣٧، رقم ١٣).

ولليبنتس مبدأ يستعرض في اطاره فوائد الشرور، وهو ان العالم الخالي من الشر اسوء من عالم ليس فيه الا الخير. فهو يرى وجود الشر نافعاً للنظام الامثل. ويشير إلى حالات تبدو مضطربة النظام، فيؤكد انها عين النظام، وان هذا اللا نظام

يجعل من وجه العالم وجهاً جميلاً. ويستشهد على غرار الحكماء المسلمين ببرهان الحكمة، وان الله الحكيم لا يعبث ولا يلعب.

ويستعين ايضاً بالبرهان الجمالي، مشدداً على ان الشرور مرايا الخيرات والمفصحة عنها. ويسوق مثالاً من لوحة رسم جميلة يقول ان ما يجعلها جميلة هو ما فيها من بقع مظلمة وظلال ومنعطفات، فحتى الخطوط العوجاء تخلق في النهاية نتاجاً منسجماً جميلاً (الثيوديسي، ص ٩٦، رقم ١٢) ويشير كذلك إلى برهان التكامل معتبراً الشرور وسائل لاكتساب خيرات اكبر. ففي معظم الاحيان يفضي الشر إلى ايجاد الخير ما كان ليحصل من دون ذلك الشر. بل كثيراً ما ينتج الشر خيراً اكبر منه بكثير (الثيوديسي، ص ٣٦، رقم ١٠).

من المبادئ ذات الاهمية الكبرى في فلسفته ليبنتس، هو ان الله قادر على خلق عالم خال من الشرور. ويشير إلى مبدأ تبقى فلسفته برمتها ناقصة اذا لم يستوعب بصورة جيدة، وهو تفكيكه بين انواع الضرورات. فهو يقول بثلاثة انواع من الضرورة: ضرورة ميتافيزيقية، وضرورة مشروطة، وضرورة أخلاقية الضرورة الميتافيزيقة ضرورة يستدعي انكارها التناقض. والضرورة الأخلاقية هي السبب وراء تحقق الخير في الامور المختلفة، كما انها الضرورة التي يختار الانسان الحكيم بموجبها افضل الخيارات المتاحة امامه. اما الضرورة المشروطة فهي ضرورة ذات مقدمات امكانية، لكن النتيجة المتأتية عنها نتيجة ضرورية.

لم يعمل الله في خلقه لهذا العالم طبق الضرورة الميتافيزيقية، وذلك لأنه مختار فخلقه هذا العالم هي من وجهة نظر ليبنتس عملية امكانية، بيد ان ما يجعل الله يختار هذا الممكن من بين كل الممكنات المتاحة، هو الضرورة الأخلاقية، أي الضرورة الناجمة عن الحكمة وإرادة الخير. وبنظرة دقيقة يمكن القول ان خلق العالم جاء نتيجة لضرورة مشروطة أي ان خلق العالم عملية امكانية ومشروطه، مشروطة بالحكمة وإرادة الخير الإلهية التي تشخص ان هذا العالم هو خير وحالة ايجابية اما النتيجة وهي وجود عالم لا يخلو من الشر فهي نتيجة ضرورية (الثيوديسي، ص ١٥٧، رقم ٣٤٩، رسل، ص ٢٢٤و٢٣و٢٤).

من المهم جداً ان نفهم هذه الضرورات الثلاث في فلسفة ليبنتس، فبدونها سيتعذر تسويغ العديد من مبادئه حول العدل الإلهي. ان إغفال التباين بين هذه

الضرورات الثلاث، اسفر اتهامه من قبل البعض بالنزعة الجبرية، وجعل فريقاً اخر يتوهمون انه قيد القدرة الإلهية عبر إطلاقه فكرة الضرورة الأخلاقية. وقد سمى هو نفسه هذه الضرورة بالضرورة الحسنة.

وهناك اختلاف في الآراء بين المفكرين المسلمين حول هذه المسألة، فهل يمكن تقييد الله بأي نوع من أنواع الضرورة؟ طائفة من المتكلمين المسلمين كالأشاعرة رفضوا من الأساس أي تقييد لله بأي شكل من أشكال الضرورة أو الامتناع، وأكدوا أن القدرة الإلهية لا تعرف أي ضرب من الحدود أو القيود. وفي المقابل جنح جماعة من المعتزلة ومنهم النظام إلى ان مساحة القدرة الإلهية محدودة جداً، واعتقدوا أن الله غير قادر أبداً على ارتكاب الخطيئة والشر. أي ان النظام قارن بين القدرة على الشر والقدرة على الخطأ، واستدل في مقابل من عارضوه بالقول: كما أنكم ترفضون صدور فعل الخطأ عن الله، يجب ان ترفضوا صدور الشر عنه. على أن معارضيه من المعتزلة لم يرفضوا قدرة الله على الشر، لكنهم نفوا عنه سبحانه فعل خلق الشر. وفي المقابل عارض الماتريدي( ت ٣٣٣هـ) نفي القدرة المطلقة عن الله، مشدداً على أن الله قادر مطلق، وهذا الإطلاق غير خاضع لأي قانون خارجي سوى حكمته تعالى. فقد كان يعتقد نظير ليبنتس ان معيار الفعل الإلهي هو الحكمة الإلهية، ولكن الحسن والقبح لا يمكن أن يكونا مناطاً للفعل الإلهي بصورة مستقلة. وكان شديد المعارضة لرأي المعتزلة القائل ان الله يجب ان يفعل ما هو الاصلح للانسان، فهذا الرأي في نظره يجبر الله على القيام بفعل معين في زمن محدد لصالح شخص من الاشخاص، ويسلب عن الله كل اختيار وحرية. يرى الما تريدي ان العقل العملي حجة، وان الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء، وان عقل الانسان قادر على إدراك الحسن والقبح (ديناني، مناجاة الفيلسوف، كلام الماتريدي) لكنهما ليسا ملاكاً للفعل الإلهي بالشكل الذي يقيدانه، فمن رأيه ان مناط العدل الإلهي أو فعل الأحسن هو الحكمة الإلهية.

الحسن والقبح لا يستخدمان في الفلسفة الاسلامية كأساس لتعليل مناحي الفعل الإلهي. فنقطة البداية هي العلاقة الضرورية بين الأشياء وبين المبدأ والمخلوق، إن علاقة فعل المبدأ او العلة التامة مع المعلول هي من نوع الضرورة بالقياس إلى الغير، أي ان فرض وجود أي واحد يحتم فرض وجود الآخر. والله أيضاً له ضرورة

بالقياس تجاه فعله. الله مريد، والإرادة هي الحب. الله يحب الخير المطلق الذي ذاته سبحانه وتعالى. وحب الذات مصدر حب لآثار هذه الذات. وحب هذه الاثار هو السبب في تحققها وهذه قضية نفس الأمرية يدركها العقل النظري ويسميها ضرورة. ولكن لماذا نسميها أخلاقية؟ لأنها ليست ضرورة منطقية، بل ناشئة عن الحكمة والإرادة الإلهية، وهي ضرورة تقرر بين الفعل الاختياري ونتيجته. لم يكن الله مجبراً على خلق العالم، إنما هي ضرورة ناتجة عن ذاته، الذات الكاملة المتحلية بصفات إرادة الخير، والحب، والعلم. حينما نقرر وجود ضرورة بين الفعل الاختياري ونتيجته الايجابية، حينئذ ينبغي ان يكون شكل المفهوم أخلاقياً.

**المؤاخذات:**

في خاتمة البحث نشير على عجل إلى بعض الأسئلة والاستفهامات حول رؤية الحكماء المسلمين وليبنتس العدل الإلهي:

١. إذا كان الخير والشر متلازمين لا ينفصلان، لم يكن واجباً على الانسان الخيّر أن يكافح الشرور.

٢. اذا كان الخير والشر متلازمين، فسوف يكونان مفهومين متضايفين، وستكون معانيهما في هذه الحالة نسبية من دون أية خصوصيات ذاتية، وبالتالي سيغدو الوجود أمراً باطل المفعول، وهذا يتعارض مع كون الوجود خيراً.

٣. اذا لم يكن الخير والشر متضايفين، أي ان لهما مفاهيم مطلقة، اذ ذاك لن يكون من المستحيل ان تتصف كل الأشياء بالخير أو الشر.

٤. اذا كانت الشرور مقدمة لحصول الخيرات، فهل يجوز القول ان الله لا يعتزم محو الشرور بل ويعتبرها ضرورية ولازمة؟ وبالتالي، هل الله هو الذي جعل الشرور أم لا؟.

٥. اذا كان الشر الأخلاقي أي الذنب، من لوازم النقص الذاتي عند المخلوق باعتباره مخلوقاً في عالم مادي، واذا كانت الخطيئة من ضروريات الاختيار، أي ان الانسان المختار مجبر على ارتكاب خطيئة واحدة على الأقل، فكيف يتسنى اعتبار الاختيار صفة للإرادة، بل ماذا ستكون قيمة الاختيار أساساً؟.

٦. إذا قيل أن الصفات الضرورية كالحرارة بالنسبة للنار هي مصدر الشر ولا مفر منها، فما هو السبيل لاثبات الصفات الضرورية والحال هذه؟ اذا لم يكن امامنا

أي طريق لاكتشاف الآثار الطبيعية والذاتية، فهل سيكون بوسعنا أيضاً الإصرار على ان تزاحم الأشياء والشرور مما يعزا إلى الصفات الذاتية للأشياء؟.

٧. إذا كانت الشرور أقلية ضئيلة، فهل المراد بالقلة القلة الكيفية أم الكمية؟

إذا كان أسلوب إثبات هذه المسألة هو الاستقراء، التام غير متاح، والاستقراء الناقص لا يفيد اليقين.

٨ـ إذا قيل أن الشرور هي المرآة التي تكشف عن الخيرات، نسأل هل هذا مبدأ انطولوجي، بمعنى لو لم يكن الشر، لما تحقق الخير أيضاً؟ أم انه مبدأ معرفي فحواه ان الله لو كان قد خلق كل شيء خيراً، لما تفطنا إلى الخير، لا جرم ان خلق جميع الأشياء خيراً ليس بالمحال المنطقي، ولأجل التفطن إلى الخير يكفي القليل منه. غير ان هذا الأمر مشروط بقدرتنا على إثبات أن الشر الموجود ضئيل جداً بقدر الضرورة.

٩ـ إذا قيل أن الشرور في النظام الكلي للعالم انما هي خيرات، فهل معنى هذا الكلام ان الشر الجزئي ليس في واقعه شراً، باعتبار ان الصفات الكلية فقط هي الواقعية؟ أم أن الشر الجزئي شر في واقعه لكنه قليل المقدار؟.

١٠. اذا كان أساس وقوع الشر هو الشر الميتافيزيقي أو النقص الذاتي للمخلوقات، ودرجة كل نقص منوطة بالقابلية الذاتية للأفراد في مرحلة العين الثابتة او الحقائق الازلية، حينئذ لن يكون الله جاعلاً للنواقص والشرور. ولكن هل بالمستطاع إثبات هذه النظرية أم أنها مجرد أمر ومقولة نهائية لا سبيل إليها سوى الوعي الشهودي والبديهي؟.

أعتقد أن الحكماء المسلمين ولاسيما في المدرسة الصدرائية أثبتوا صائبين وجود ضرورة علية محكمة تسود العالم برمته، ضرورة يحتمها أصل الخلقة ومراتبها التشكيكية في النظام الطولي. وقد أثبتوا عن طريق الضرورة بالقياس الضرورة الاكيدة للنظام العرضي او العالم المادي، مع أن هذه الضرورة على حد تعبير سيمون وي تعكس العنف الشديد للحياة في هذا العالم ولا نستطيع الهروب منها إلا بالموت. غير اننا لا نمتلك مفراً سوى العثور على طريقة للبقاء وسط هذه الضرورة الميتافيزيقية، والطريقة المنشودة هي إدراك الضرورة الأخلاقية السائدة على كل العالم. الضرورة عملة ذات وجهين وجه منها باتجاهنا وهو الضرورة الميتافيزيقية،

أما الوجه الذي باتجاه الله فهو الضرورة الأخلاقية، إذا كان الله حكيماً وخيّراً، إذن لا بد انه وضع أمام البشر طريقاً للتغلب على الألم الناجم عن هذه الضرورة الهائلة، علينا ان نتعلم كيف نصدر ردود أفعال إيجابية إزاء هذه الضرورة لا ان نهرب منها، لأن هذا الهرب سيكون ممارسة عبثية جداً. لقد بادر سيمون وي لتقديم تحليل للألم والحب والانصياع له، وبيان السبل العملية لردود الفعل الإيجابية في الفلسفة المسيحية، من أجل مواجهة هذه الضرورة والشرور والآلام المنبثقة عنها ( راجع: سيمون وي، فروزان راسخي)، وتتميز محاولته هذه بأهمية خاصة. على أمل أن يبادر المفكرون المسلمون لتقديم طروحات جديدة ضمن هذا السياق.

**المصادر.**


١. ابن سينا، ابو علي، إلهيات الشفاء، ج١ مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ.ق.

٢. بلنت، استيفن سيمون وي، فروزان راسخي، نكاه معاصر ١٣٨٢هـ.ش. طهران.

٣. الحيل، الحسن بن يوسف، الباب الحادي عشر، ١٣٦٨هـ. ش، مشهد.

٤. ديناني غلام حسين، مناجاة الفيلسوف، الجامعة الرضوية للعلوم الاسلامية، ١٣٧٧هـ. ش. مشهد.

٥. القواعد الفلسفية العامة، ج٢، مؤسسة الدراسات والأبحاث الثقافية، ١٣٦٥هـ. ش..

٦. السهروردي، شهاب الدين، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج٣ و ج٢ ١٣٩٧هـ.

٧. الشيرازي، صدر الدين محمد، الأسفار الأربعة، ج٦و٧، منشورات مصطفوي، قم.

٨. شرح أصول الكافي، ج١، مؤسسة الدراسات والأبحاث الثقافية، ١٣٦٦ هـ.ش.

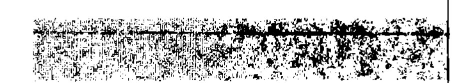
٩. شرح الهداية، ١٣١٣هـ.

١٠. كرسون، اندريه، الفلاسفة الكبار، كاظم عبادي، ج٢، صفي علي شاه ١٣٦٣.

١١. المفيد محمد: النكت الاعتقادية، إقبال، ١٣٢٤هـ. ش. طهران.

١٢. مطهري، مرتضى: دروس في إلهيات الشفاء، حكمت ١٣٧٠ طهران.
١٣. ملكشاهي، حسن: شرح الإشارات والتنبيهات، سروش ١٣٦٣ طهران.
١٤. م.م. شريف: تاريخ الفلسفة في الاسلام ج١، المركز الجامعي ١٣٦٢ طهران.
15- e.m.huggard libniz,gottfierd,wilhelm;theodicy,transby bobs, merril company, second printing.
16- monadology 1714 trans by montgomery 1902-17.
17- principelof nature and grace 1715.
18- edvard,paul,the encyclopedia of philosophy, vo 14.
19- hick, john; philosophy of religion,ed thied, the problem of evil.
20- russel. Bertrand;a critical exposition of philosophy of the libin, oxford, 1975.

# دراسات وأبحاث



# إشتدادية الحركة الجوهرية

محسن غرويان❖

ترجمة: حبيب فياض



البعض يعرّف الحركة الجوهرية بأنها "الخروج التدريجي للشيء من القوة إلى الفعل". فيما يعرّفها البعض الآخر بأنها عبارة عن كمال أول للموجود بالقوة من حيث هو بالقوة .

إذا كان تكامل الحركة بمعنى شدتها وسرعتها، فالتكامل بهذا المعنى لا يصدق على كل الحركات وهو غير كلي. لكن إذا كان اشتداد الحركة وتكاملها، كما يرى البعض، على نحو ان المتحرك يصل إلى كمال أعلى نتيجة الحركة بحيث يكون هذا الكمال الأعلى فعلية جديدة. فعلى هذا الأساس من الضروري أن تكون كل حركة اشتدادية مترافقة مع حصول الكمال للمتحرك .. ومن الضروري أيضا كون الجوهر من جملة ما يحصل له الاشتداد والتكامل .

❖ أستاذ الفلسفة في حوزة قم العلمية.

## ما هي الحركة الجوهرية

الحركة في الأعراض مسألة واضحة وبديهية، لكن الحركة في الجوهر تحتاج إلى إثبات ودليل، إذ أن معظم الحكماء القدامى والسالفين من فلاسفة الحكمتين المشائية والإشراقية كانوا يعتقدون بأن الحركة تقتصر على الأعراض دون الجواهر التي تمتنع الحركة فيها .. والإشكال الأساسي الذي طرحه المعترضون على حصول الحركة في الجوهر، هو ضرورة وجود ذات ثابتة في كل حركة منذ بداية الحركة حتى نهايتها وفي حال كانت الحركة تسري على ذات الشيء وجوهره، فذلك يؤدي إلى وجود حركة بدون متحرك، ووصف بدون موصوف، وهو أمر مرفوض وغير معقول .

أما الذين يقولون بالحركة الجوهرية، فيعتقدون إن دراسة وتحليل موضوعة الحركة على نحو صحيح ودقيق، لن يؤدي فقط إلى القول بإمكانية حصول الحركة في الجوهر؛ بل إلى القول أيضا بكون هذه الحركة ضرورية وأكيدة وغير قابلة للإنكار، بحيث إذا ما تم إنكار الحركة في الجوهر، فان ذلك يجعل الحركة في الأعراض أمرا متعذرا وعصيا على الإثبات. ويعتقد القائلون بالحركة الجوهرية بأن الحركة ليست سوى سيلان الوجود، سواء أكان وجودا لنفسه أو لغيره. فإذا كان وجودا لنفسه، أي عبارة عن جوهر ذي سيلان وانصرام وامتداد، فهو عين الحركة. أما إذا كان وجودا لغيره، أي عبارة عن عرض سيال ومنصرم، فهو في هذه الحالة أيضا عين الحركة.

وبناء على هذا التحليل، يرى أتباع الحركة الجوهرية آن الحركة من المعقولات الثانية الفلسفية ومن العوارض التحليلية للوجود، ومن الخطأ التصور بأنها من الأعراض الخارجية للموجودات على حد ما ذهب إليه شيخ الإشراق. وبحسب الحركة الجوهرية فإننا عندما نقول، على سبيل المثال: جوهر الورد متحرك، فهذا نظير قولنا: لون الورد متغير. فهل في مسير تحول لون الورد ثمة لون ثابت نستطيع أن ننسب ونرجع إليه التحول والتغير الحاصل للون الورد؟ لا ريب ان الجواب محكوم بالنفي. وعليه: لا يلزم في الحركة الجوهرية افتراض موضوع ثابت تنسب إليه الحركة .

وفي الأساس، الحركة والثبات عبارة عن وصفين تحليليين للموجود الثابت

والسيال، وهكذا أوصاف لا تحتاج إلى موصوف عيني مستقل عن الوصف. إذ كما أن حال الثبات بالنسبة للموجود الثابت ليس عرضا يعرض في الخارج، بحيث إن مجرد صرف النظر عن عروض الثبات للموجود الثابت لا يجعله متصفا بعدم الثبات. فان وصف الحركة أيضا ليس عرضا خارجيا يعرض لوجود خاص، بنحو ان مجرد صرف النظر عن عروض ذلك الوصف لا يجعل الشيء يتصف بالثبات وعدم الحركة. وبتعبير أهل الفلسفة، فان الحركة والثبات من العوارض التحليلية ولا يحتاجان إلى موضوع مستقل، بل ان وجودهما هو عين وجود معروضهما .

من هنا، فإن انتساب الحركة إلى ماهية الجوهر أو العرض، إنما هو انتساب بالعرض. والواقع أنه، بحسب أصالة الوجود، يجب إن ننسب الحركة إلى الوجود بما هي "عارض تحليلي " وهذه النسبة إنما هي نسبة بالذات[1].

## ما معنى اشتدادية الحركة الجوهرية

البعض يعرّف الحركة الجوهرية بأنها "الخروج التدريجي للشيء من القوة إلى الفعل". فيما يعرّفها البعض الآخر بأنها عبارة عن كمال أول للموجود بالقوة من حيث هو بالقوة .

وبناء على هذين التعريفين، يرى البعض إن كل حركة إنما هي اشتدادية بالضرورة وتستوجب تكامل المتحرك، باعتبار أن المتحرك يبلغ فعاليته وكماله المحدث بواسطة الحركة .

وهنا لا بد من التمييز بين مطلبين، الأول: تكامل الحركة، والثاني: تكامل الموجود المتحرك. إذ من الممكن أن يحصل المتحرك_على مدى حركته_على كمالات جديدة على الدوام، لكن سرعة الحصول على هذه الكمالات متفاوتة، بمعنى ان سرعة التكامل قد تكون متزايدة في مقطع من الزمان، ومتناقصة في مقطع آخر، فيما تكون ثابتة وعلى وتيرة واحدة في مقطع زماني ثالث. لكن يجب الالتفات إلى أن الوتيرة الواحدة في سرعة الحركة أو تناقصها لا يتنافى مع حصول تكامل المتحرك ... فمثلا التفاحة تصبح حركتها أبطأ عندما تقترب من نضجها ومن الاتصاف بالحلاوة في طعمها إذ، في كل لحظة لاحقة يكون طعمها أكثر حلاوة من ذي قبل رغم أن التغيير في حركتها يصبح أبطأ في هذه الحالة .. إذا، افتراض أن الحركة

تستدعي كمالا اكثر للموجود المتحرك، لا يتنافى مع افتراض حصول سرعة في التكامل رغم كون الحركة أكثر بطئ .

أما الادعاء بأن كل حركة، تحصل على تكاملها من حيث هي حركة، فهو ادعاء لا ينسجم مع القول بتناقص السرعة والوتيرة الواحدة في الحركة، ومن الواضح أنه مخالف للبداهة والوجدان[٢]. ولا يكفي في إثبات ذلك الاستناد إلى قسم من تعريفات الحركة. وفي كل الأحوال، من الثابت ان الموجود المتحرك يصل إلى فعلية وكمال جديد إثر الحركة، وكما تقدم القول، فإن حصول التكامل للمتحرك لا يتنافى مع تنافص سرعة الحركة .

## أدلة القائلين باشتدادية الحركة الجوهرية

إذا كان تكامل الحركة بمعنى شدتها وسرعتها، فالتكامل بهذا المعنى لا يصدق على كل الحركات وهو غير كلي. لكن إذا كان اشتداد الحركة وتكاملها، كما يرى البعض، على نحو ان المتحرك يصل إلى كمال أعلى نتيجة الحركة بحيث يكون هذا الكمال الأعلى فعلية جديدة. فعلى هذا الأساس من الضروري أن تكون كل حركة اشتدادية مترافقة مع حصول الكمال للمتحرك .. ومن الضروري أيضا كون الجوهر من جملة ما يحصل له الاشتداد والتكامل .

وهذا الدليل، مقتبس بشكل أساسي من تعريف الحركة، حيث يقولون بأن الحركة إذا كانت بمعنى الخروج التدريجي للشيء من القوة إلى الفعل، وإذا كان الفعل مرحلة أعلى وأسمى من القوة، لذا، فان كل حركة اشتدادية وتكاملية بالضرورة .

الإشكال الذي واجه القائلين باشتدادية الحركة الجوهرية هو أن هناك الكثير من الموجودات التي تنتهي إلى الضعف والاضمحلال والأفول خلال مسيرتها الحركية، بحيث إن حركتها والتحولات التي تطرأ عليها لا تؤدي إلى عدم حصولها على كمالاتها فحسب، بل تؤدي أيضا إلى التقليل من كمالاتها واقترابها من الموت والعدم، وخير نموذج على هذه الظاهرة النباتات والحيوانات، حيث يلاحظ انها بعد مرحلة التفتح والنمو تدخل في مرحلة من العجز والشيخوخة وتبدأ حركتها تتجه بها نحو النزول والذبول .

وفي الجواب على هذا الإشكال قيل بأنه إذا دققنا في هذه الظاهرة نجد بان هكذا نوع من الحركات النزولية والإنحطاطية تكون مترافقة مع حركات اشتدادية

أخرى. مثل جذع الشجرة الذي يصاب بالذبول واليباس والتآكل بسبب الدود الذي ينخر به، إذ إلى جانب ذلك نلاحظ بان الدودة التي في الشجرة تنمو تدريجيا بحيث إن الحركة الحقيقية هنا هي الحركة التكاملية لهذه الدودة التي تستوجب التقليل من كمالات الشجرة وفسادها. وأما حركة الشجرة التنزلية فهي حركة بالعرض وليست بالذات أو بالأصالة .

دليل آخر يورده القائلون بتكاملية الحركة لإثبات صحة ما يصبون إليه، وهو أن كل موجود إنما يطلب كمال ذاته وهو يرغب على الدوام في كل حركة يسير وفقها أن يصبح أكثر اقترابا من كماله النهائي، حيث تتشكل صورة الحركة على هذا الأساس .. وبناء عليه، لو لم تكن الحركة توجب كمال المتحرك، فلماذا يقوم بها المتحرك؟ وما هو الدافع الذي يدفعه إلى ذلك ؟.

الدليل الثالث الذي يورده القائلون بتكاملية واشتدادية الحركة هو: بحسب الحكمة الإلهية يجب كون أفعال حركات الكون هادفة وميممة قبلة الكمال، بحيث لو لم تكن هذه الحركات هادفة، ولو لم تكن حصيلة مجموعها ونتيجتها موجبة لتحقيق كمالات أكثر لموجودات هذا العالم، للزم من ذلك كون خلق تلك الحركات مجرد لغو وعبث يخلو من الحكمة .. ولكن بما أن الله تعالى حكيم، لذا، وجب أن تكون حركة العالم ميممة شطر التكامل والاشتداد.. والحقيقة أن هذا البرهان يستند بشكل أساسي إلى الحكمة الإلهية.

## دليل المنكرين لاشتدادية الحركة الجوهرية

يذهب المنكرون لاشتدادية الحركة إلى القول بعدم كون كل حركة تكاملية بالضرورة، إذ مع أن بعض بل أكثر الحركات في العالم اشتدادية، لكن في المقابل ثمة حركات في عالم الوجود تضعفية ونزولية، ووجود هذه الحركات النزولية دليل على نقض كافة البراهين على اشتدادية الحركة .. وأما بالنسبة للتبرير الذي يؤكد أن كل حركة نزولية لمتحرك ما ، مقترنة ومتوأمة مع حركة اشتدادية لمتحرك آخر، فهذا الأمر أولا : غير قابل للإثبات في سائر الموارد ، وثانيا : لا يجوز التغاضي عن التغير التدريجي المفضي بالموجود الآخر إلى التنزل والنقصان، كما لا يصح إدراج ذلك تحت عنوان "الحركة بالعرض" . إذ في مطلق الأحوال ثمة سؤال يبقى واردا وهو: ما

هو التفسير الفلسفي الصحيح للسير النزولي التدريجي في الموجود المتنزل والمتناقص ؟ .

لا يصح ولا يكفي الاستناد إلى التعريفات المتداولة حول الحركة لإثبات تكاملية واشتدادية الحركة، لأن الحركات غير التكاملية واللااشتدادية ماثلة للعيان في الطبيعة وغير قابلة للإنكار، وعلى افتراض أن مفاد تعريفات الحركة لا ينطبق على الحركات النزولية، ففي هذه الحالة يجب الشك بصحة وكلية هذه التعريفات. وليس الاستناد والرجوع إليها لإنكار الحركات النزولية أو اللجوء إلى تبريرات وتأويلات غير مناسبة وغير مقبولة.. إضافة إلى ذلك، يمكن تفسير التعاريف المذكورة على نحو لا يستلزم نفي الحركة غير المتكاملة، وتوضيح ذلك هو أن القوة والفعل مفهومان إضافيان ينتزعان من خلال ملاحظة تقدم موجود على موجود آخر بحيث يكون الموجود الثاني مشتملا على الموجود الأول بكليته أو بجزء منه. وبهذا النحو لا يلزم البتة كون كل موجود ثاني أكمل من الموجود الأول .. الحركة كذلك أيضا، إذ هي لا تستلزم بقاء كل كمالات الموجود السابق في الموجود اللاحق في سبيل إيصال الموجود المتقدم (الأول) إلى كماله الأصلي، لأنه من الممكن إن يكون من مستلزمات الحركة والوصول إلى الكمال الذي يعتبر نتيجة لها، فقدان المتحرك لبعض كمالاته وحصوله على كمال (آخر) على إثر الحركة؛ مساويا للكمال المفقود أو حتى أقل واضعف منه .

إذا ليس بالضرورة أن يلزم من التمسك بالتعريف المشهور لأنواع الحركة كون الكمال المتحصل نتيجة الحركة أفضل وأعلى، من حيث المرتبة الوجودية، من الكمال المفقود (نتيجة الحركة أيضا)، وبالتالي ليس ثمة لزوم لكون الموجود المتحرك أكثر كمالا قياسا إلى الأول وموقعيته السابقة .

وفي الأساس، ليس ثمة ضرورة للاستناد إلى مفهومي القوة والفعل، أو إلى مفهوم الكمال، في سبيل تعريف الحركة، لأن هذه المفاهيم، التي تحتاج في حد ذاتها إلى توضيحات وتفسيرات، من شأنها أن تزيد مفهوم الحركة إبهاما وغموضا .

الرافضون كلية اشتدادية الحركة يطرحون السؤال التالي على نحو استفهام استنكاري؛ هل من الممكن التصديق والقبول أن كل جسم ينتقل من مكان إلى مكان آخر يصبح أكثر كمالا ويحصل على كمال جديد أفضل وأسمى من كماله السابق؟ وهل فعلا يمكن إثبات إن كل نقص وانحسار تشهده النباتات والحيوانات هو نتيجة

تكامل موجود آخر؟.

وما يقال في الجواب على هذا السؤال _ من قبل القائلين بتكاملية الحركة _ بان المتحرك لم يقم بفعل الحركة وما هو الباعث الذي يدفعه إلى ذلك فيما لو لم تكن الحركة موجبة لازدياد كماله؟ فإن الرد على ذلك يكمن في :

أولا : ليس كل حركة ناتجة عن شعور المتحرك وإرادته، كما هي الحال في الحركات الطبيعية والقسرية. ثانيا : من الممكن أن يقوم الموجود ذو الشعور بحركة بغية الوصول إلى لذة واقعية أو خيالية تستوجب فقدانه لكمالات أكثر قيمة، وذلك بسبب غفلته عن هذه النتيجة القهرية أو بسبب رغبته الشديدة بالحصول على اللذة المتوخاة، وفي كل الأحوال، فإن خلو هكذا نوع من الحركات من العقلانية والحكمة لا يعني استحالة تحققها ووقوعها .

وأما بالنسبة للدليل القائل بأنه فيما لو كانت الحركات في العالم غير هادفة ولا تتجه نحو الكمال لأدى ذلك إلى كون خلق العالم عن عبث لغواً وخاليا من الحكمة، فيرد عليه بأن الحكمة الإلهية تثبت أن خلق العالم ليس عن عبث وبلا فائدة، وثمة نتائج حكيمة مترتبة عليه، لكن لا يلزم من كون نتائج الحركات هادفة ومفيدة، أن تكون كل حركة تكاملية بالضرورة وموجبة لحصول كمال أكثر للمتحرك ذاته.

## خلاصة كلام المنكرين لاشتدادية الحركة

ليس ثمة دليل على أن التكامل الحاصل للمتحرك نتيجة الحركة إنما بمعنى إضافة كمال جديد _ يكون له الأفضلية من حيث المرتبة الوجودية _ على الكمال السابق . إذ ثمة تجارب لا تحصى تشير إلى أن هناك حركات نزولية وتضعفية _ فضلا عن حركات ذات وتيرة واحدة _ يفقد المتحرك فيها كمالاته الموجودة بالتدريج، أو يحصل على كمالات أخرى ليست أفضل من الكمالات المفقودة .. والمعنى الصحيح والوحيد الذي يمكن تقديمه كتفسير للحركة التكاملية هو أن في كل حركة ثمة موجودا متحركا يحصل على أمر وجودي لم يكن متوفرا له من ذي قبل. وحتى لو كان إذا ذاك حاصلا على ما يماثله أو ما هو أكمل منه ، فالكلام في ذلك نظير الكلام حول الرابطة بين القوة والفعل.

## الحكم النهائي في المسألة

من الضروري الالتفات إلى عدة ملاحظات في مقام الحكم على الموضوع مورد البحث :

١ـ يجب أن نعرف بالضبط ما هو تعريف الكمال بالنسبة للمتحرك، كما يجب أن نحدد مصداق الكمال والمرحلة النهائية للموجود المتحرك في عالم الوجود، عند ذاك نستطيع أن نحكم فيما إذا كانت الحركة الفلانية تكاملية واشتدادية أو نزولية وتضعفية. وتحديد هذا الأمر يتوقف على وجود ملاك ومعيار للصعود والسقوط، أو الاشتداد والتضعف في الموجودات، إذ كيف يمكن الحكم على حركة ما فيما إذا كانت تضعفية أو تكاملية في حال انعدام ملاك تعيين الكمال والنقص؟ فمن الممكن أن يكون ما نعتبره ضعفا أو انحطاطا وتنزلا وزوالا. من الممكنأن يعتبر وفق معيار آخر كمالاً واشتدادا ونموا .. فموت الإنسان هو للبعض انعدام وفناء، فيما هو للبعض الآخر استكمال وبقاء. ومع الالتفات إلى هذه الملاحظة نستطيع القول أن كل حركة، بما في ذلك الحركات الجوهرية من حيث هي جزء الحركة من القوة إلى الفعل، إنما هي تكاملية واشتدادية، بحيث إنه لا ريب في كون الفعلية الوجودية هي ملاك التكامل والاشتداد في الحركة. ففعلية القوة تعد بالنسبة إلى القوة ذاتها مرتبة أكثر سموا وكمالا. والحركة ليست شيئا سوى مجموع هذه المراتب (الخروجات) المتتالية والمتكررة .. وبناء على ما تقدم فإن المتحرك يخرج في حركته من القوة إلى الفعلية على الدوام، ويحصل على مرتبة أعلى من الوجود.

٢ـ نحن لا ندعي أن الحركات جميعها اشتدادية، لأن الحركات النزولية مقترنة ومتلازمة مع الحركات التكاملية (بناء على ما تقدم من أن كل حركة نزولية تستدعي حصول حركة تكاملية)، بل نقول ان الحركات التي تبدو لنا نزولية وتضعفية، هي في الحقيقة، وفي الترتيب الكوني الشمولي، تكاملية واشتدادية، بحيث إذا اعتمدنا معيارا أكثر دقة في تحديد الكمال والاشتداد، فإن هذه الحركات لن تبدو نزولية وتضعفية، وبالتالي لن نطلق عليها صفات من قبيل: الضعف، الانعدام، الموت، الانحطاط، العجز، الذبول والفساد و ...

٣ـ الذين يقولون بوجود حركات غير تكاملية، يستحضرون أمثلة للتدليل على صحة مدعاهم من قبيل عجز وشيخوخة الإنسان، يباس الأشجار، فساد الثمار،

وغيـر ذلك .. وهؤلاء في الحقيقة يتمسكون بالملاك الطبيعي كمقياس لتحديد الكمال والنقص وليس الملاك الوجودي. بيد أن الفعلية في المراتب الوجودية، أفضل وأكمل من القوة على الدوام. والقوة ليست إلا الفعلية القبلية حيث تعد قوة بالنسبة إلى الفعلية البعدية. وبناء عليه، فإن الفعلية البعدية، من الوجهة الوجودية، أفضل دوما من الفعلية القبلية. لذا، الحركة اشتدادية وتكاملية دائما وبالضرورة .

٤. في حال كان في بعض حركات الكون إمكانية النزول من فعلية أعلى إلى فعلية أدنى، فذلك يعني أن ثمة إمكانية لتحرك كافة حركات الكون وفق هذا النحو طبقا لقاعدة "حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد". وهذا ما لا يتلاءم مع الحكمة الإلهية. فإذا كانت الحكمة الإلهية تقتضي كون نتائج حركات العالم إيجابية وهادفة، فلماذا لا نقول بان نتيجة كل حركة في خروجها المكرر من القوة إلى الفعلية إنما هي تكاملية وإيجابية (من الناحية الوجودية) .

٥. صحيح ان بعض المتحركات تفتقد إلى الشعور والإدراك، لكن المحرك الأول، أي الباري تعالى ، ذو شعور وإدراك .. وبما أن حركات العالم كافة تنتهي إليه تعالى. نستطيع القول انه لو كانت الحركة غير مترافقة مع التكامل والاشتداد، لما كان الله تعالى أوجدها ولما كان لديه الدافع لخلقها وإفاضتها .

والنتيجة، ان كافة حركات العالم بما في ذلك الحركات الجوهرية للأشياء _ بالحصيلة الوجودية الكلية _ إنما هي اشتدادية وتكاملية، بحيث إن لا مفر من سيرورة الاستكمال الكامنة في التجلي الوجودي للواجب تعالى، هذا التجلي الذي يشتمل على حركات الكون كافة، ويقتضي تكامل واشتداد سائر الموجودات المتحركة .

**الهوامش:**

(١) هنا لا بد من التمييز بين انتساب الحركة إلى الماهية وانتسابها إلى الوجود ، إذ في الحالة الأولى هو انتساب بالعرض ، بينما في الحالة الثانية هو انتساب بالذات .

(٢) هنا لا بد من التمييز بين تكامل المتحرك وتكامل الحركة حتى لا يلتبس الأمر على القارئ (المترجم) .

# علاقة ابن رشد بالتصوف

إبراهيم بنعبدالله بورشاشن*

**يحق لنا الآن أن نتساءل: هل كان ابن رشد الحفيد بعيدا عن توجيهات جده هذه، وغيرها من التوجيهات التي ذكرنا، أم إن هذه المعاني التي بسطها الجد وانتصر لها الحفيد من المعاني التي لابد أن يكون هذا الأخير قد تربى عليها ففعلت فيه فعلها؟ ثم نتساءل بعد ذلك فنقول : كيف لنا أن نفسر تفضيل ابن رشد الحفيد، الفيلسوف على الفقيه، وهو الذي يعتبر تفضيل الفقيه على الفيلسوف تفضيلا كاذبا لأنه مستمد فقط من الشهادة؟ . ثم ألا يكون العارف بالله استوى متصوفا عند الجد ليصبح عند الحفيد فيلسوفا، خاصة وأن ابن رشد لا يتردد في تسمية الفيلسوف عارفا بالله؟ إن ابن رشد أضرب عن طريق التصوف لوجود موانع حالت دونه، والانتصار لهذا الطريق، لكن ألم يقدم لنا ابن رشد فيلسوفه في إهاب صوفي، فيلسوف سيضرب إلى التصوف يستلهم منه كثيرا من هذه المعاني، لكن الثوب الذي سيظهرها فيه لن يكون سوى ثوباً فلسفياً، وهو العمل الذي يذكرنا بما فعله ابن طفيل أيضا في رسالته الفلسفية حي بن يقظان؟.**

* باحث من المغرب.

لايمكن الحديث عن علاقة مفترضة لابن رشد بالتصوف دون التفات إلى البيئة التي نشأ فيها والتي كانت تكن تقديرا للصوفية وللتصوف، سواء كانت هذه البيئة أسرته الصغيرة أم هذا المجتمع الذي ترعرع فيه. ولعل أقرب من يتلمس عنده هذا التأثير جد الحفيد الذي ترك آثارا فقهية غزيرة أغنت الفقه المغربي وأثرت في بنيته. وحقيق أن تكون هذه الآثار من أول ما رضع الحفيد من لبنها، ولعلها هدته إلى كثير من أسرار الكتابة الفقهية التي سيستلهمها عند كتابة سفره الفقهي المتميز "بداية المجتهد". وليس الغرض هنا الحديث عن التأثير المفترض الذي مارسه الجد في الحفيد على المستوى الفقهي، وإنما الغرض هاهنا تلمس أوجه التأثير الذي نفترض أن الجد مارسه على الحفيد في جانب طريف من جوانب الفيلسوف هو الجانب الصوفي الذي لم يسلم من تأثيره شخص عالج المعرفة العلمية في الإسلام إن إيجابا أو سلبا.

كان ابن رشد الجد يفضل من أهل المعرفة "العارف بالله" على "العارف بالأحكام"، كما تترجمه إحدى فتاويه. ونريد أن نقف هنا عند هذه الفتوى بالعرض والتحليل، ثم نتساءل بأي معنى يمكن القول إن هذه الفتوى تشكل دفعة من الدفعات التي ألقت بابن رشد في أتون التصوف، لنتساءل أخيرا عن الأسباب العِلْمية والعَمَلية التي صرفت "الشارح الأكبر" عن الانتصار للتصوف.

.1- يفضل ابن رشد الجد "العارف بالله" على الفقيه أي "العارف بالأحكام" مقتفيا في ذلك أثر أبي حامد الغزالي في الإحياء الذي "قدم الأولياء على العلماء وفضلهم عليهم"، ومتقصيا أثر القشيري في ذلك والذي ينعته باسم "الأستاذ". وتكمن أهمية هذه الفتوى[1] في مسألتين اثنتين، فهي تنبه أولاً إلى أهمية "الأرضية الصوفية" لنشأة ابن رشد الحفيد، كما تبين ثانيا أصول تقييمه لشخصية الفقهاء، وهو التقييم الذي سيحبب إليه صنفا آخر من الناس، يعتبرهم "أفاضل الناس"، وهم الفلاسفة. فكيف ذلك؟

يصنف ابن رشد الجد العلماء انطلاقا من معيار "شرف المعلوم" من جهة، و"ثمراته" من جهة أخرى؛ فالعلماء الذين يعرفون "بما يجب لله من أوصاف الجلال ونعوت الكمال، وبما يستحيل عليه من العيب والنقصان أفضل من العارفين بالأحكام..بل أفضل من أهل الفروع والأصول" جميعهم. إن العلم بالله وصفاته عند

الجد "أشرف من العلم بكل معلوم" لأنه يتعلق بـ"أشرف المعلومات وأكملها". هذا من جهة "شرف المعلوم". أما من جهة "الثمار"؛ فثمار العلم بالله "أفضل الثمار، فإن معرفة كل صفة من الصفات توجب حالا عليه، وينشأ من تلك الحال ملابسة أخلاق سنية ومجانبة أخلاق دنية" ويضرب الجد الأمثلة على ذلك؛ فمعرفة سعة رحمة الله تثمر معرفة سعة الرجاء، ومعرفة شدة نقمته تثمر شدة الخوف الذي يثمر خلالاً أخرى، ومعرفة أن النعم التي يتقلب فيها الإنسان من الله تورث حبه الذي يثمر أثاره وهكذا.

إن الموضوع الذي يشتغل بمعرفته العارفون بالله والآثار التي يجتنوها من اشتغالهم هذا، يجعلهم آثر عند ابن رشد الجد. أما الفقهاء فيفشو فيهم الفسق "بل أكثرهم مجانبون للطاعة والاستقامة"، بل أكثر من ذلك فإن "منهم من خرج عن الدين"؛ والسبب في هذا السلوك أن الاشتغال بـ"معرفة الأحكام لا تورث شيئا من هذه الأحوال" ولذا كان الغالب "على علماء الأحكام ...عدم الخشية"(٢).

وعندما يصنف ابن رشد الجد العلماء بالأحكام إلى ثلاثة أقسام، فإنه يكاد يورد جميع أصنافهم أسوأ مورد؛ فهناك القسم الذي يتعلم منهم العلم ويعلمه لغير الله، وهناك القسم الذي يتعلم العلم لغير الله ولكنه يعلمه لله، وهو صنف قريب من مورد السوء. ثم هناك القسم الثالث وهو القسم الذي تعلم العلم وعلمه لله وهو عنده ضربان؛ ضرب لا يعمل بعلمه وهو شقي، وضرب يعمل بعلمه وهذا يكون من السعداء، إذا "كان عالما بالله تعالى وأحكامه"، ويصبح "من أفضل العارفين" إن "كان من أهل الأحوال العارفين بالله"، وسبب أفضليته أنه جمع إلى جانب العلم بالله العلم بأحكامه "وتعليم أهل الإسلام"(٣). إن كمال الفقيه عند ابن رشد الجد لا يحصل إلا عندما تجتمع له إلى جانب المعرفة العرفانية المعرفة الفقهية مع الحرص على تعليم الناس.

### ومعيار التفاضل بين العلماء عند الجد أمران:

. أولهما، "معرفة الله تعالى"، وهذه المعرفة "أكثر جهات تفضيل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم" وتفضيل أصحابه "وما سبقكم أبو بكر بصوم ولاصلاة، ولكن بشيء وقر في صدره"(٤). وبهذه المعرفة فُضل العارفون على الفقهاء "ومما يدل أيضا على فضلهم على الفقهاء ما يجريه الله تعالى عليهم من الكرامات الخارقة للعادات،

ولا يجري شيء من ذلك على أيدي الفقهاء إلا أن يسلكوا طريق العارفين" .

- وثانيهما، معيار الكرامة الذي يخطئ الفقهاء ويرفع غيرهم من العلماء على الحقيقة، وهم الذين جاءت الآية القرآنية من سورة فاطر في مدحهم:﴿إنما يخشى الله من عاده العلماء﴾ [٥] ويذهب ابن رشد أنه لا يجوز حمل هذه الآية الكريمة على علماء الأحكام "لأن الغالب عليهم عدم الخشية"[٦].

ماذا نستخلص من هذا التحليل الذي قمنا به لفتوى ابن رشد الجد الطريفة هذه؟

<u>أولا</u>: معيار التفاضل بين العلماء هو المعرفة بالله أولاً، والكرامة ثانيا.

<u>ثانياً</u>: الفقيه على الحقيقة هو العارف بالله، العالم بالأحكام، معلم الناس الخير.

<u>ثالثاً</u>: مرتبة الفقهاء المقتصرين على العلم بالأحكام مرتبة دون.

<u>رابعاً</u>: دعوة ابن رشد الجد الضمنية إلى سلوك الطريق الصوفي بتأكيده على حجية أقوال شيخين من شيوخه الكبار هما أبو حامد والقشيري، وانتصاره للمجاهدة الصوفية وطرقها في تحصيل الأحوال.

٢- يحق لنا الآن أن نتساءل: هل كان ابن رشد الحفيد بعيدا عن توجيهات جده هذه، وغيرها من التوجيهات التي ذكرنا، أم إن هذه المعاني التي بسطها الجد وانتصر لها الحفيد من المعاني التي لابد أن يكون هذا الأخير قد تربى عليها ففعلت فيه فعلها؟ ثم نتساءل بعد ذلك فنقول : كيف لنا أن نفسر تفضيل ابن رشد الحفيد، الفيلسوف على الفقيه، وهو الذي يعتبر تفضيل الفقيه على الفيلسوف تفضيلا كاذبا لأنه مستمد فقط من الشهادة؟[٧]. ثم ألا يكون العارف بالله استوى متصوفا عند الجد ليصبح عند الحفيد فيلسوفا، خاصة وأن ابن رشد لا يتردد في تسمية الفيلسوف عارفا بالله؟ إن ابن رشد أضرب عن طريق التصوف لوجود موانع حالت دونه، والانتصار لهذا الطريق، لكن ألم يقدم لنا ابن رشد فيلسوفه في إهاب صوفي، فيلسوف سيضرب إلى التصوف يستلهم منه كثيرا من هذه المعاني، لكن الثوب الذي سيظهرها فيه لن يكون سوى ثوباً فلسفياً، وهو العمل الذي يذكرنا بما فعله ابن طفيل أيضا في رسالته الفلسفية حي بن يقظان؟.

تجد هذه الفرضية سندها عند الحفيد في جملة مسائل:

**أولاً:** في مفهوم الفيلسوف عند ابن رشد.

**ثانياً:** في هذا التقابل الذي أعلن عنه ابن رشد بين الظاهروالباطن في الفلسفة،

**ثالثاً:** في موقف ابن رشد من الصوفية بوجه عام، ومتصوفة زمانه بوجه خاص،

رابعاً وأخيراً: في فزع ابن رشد أكثر من مرة في كتابه الفقهي "بداية المجتهد" إلى ما أسماه "الذوق الفقهي".

لنسجل، قبل ذلك، أن موقف ابن رشد من الصوفية لم يكن موقفا سلبيا، كما تبادر إلى ذهن الكثيرين. ذلك أن ابن رشد لا يتحرج من الإشارة إلى مقالات الصوفية إشارة مثمن ومنتصر، كما يفعل عند حديثه عن ماهية الذات الإلهية التي يدل عليها عند الصوفية - كما يقول- الإسم الأعظم(٨). وكذلك عند معالجته إشكال العلم الإلهي وتقسيمه الموجود إلى وجودين "وجود أشرف ووجود أخس وأن الوجود الأشرف هو علة الأخس، مفسراً بذلك معنى قول القدماء: "إن الباري سبحانه هو الموجودات كلها والمنعم بها والفاعل لها" ،ثم مفسرا هذا كله بقوله "ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو إلا هو"، جاعلا هذه المعرفة "من علم الراسخين بالعلم"(٩).

يؤكد تثمين ابن رشد للطريق الصوفي، في نظرنا، قرائن متعددة أحصينا بعضا منها، وسنفصل القول فيها وفي غيرها، مما يقربنا أكثر من جانب طريف من شخصية ابن رشد:

## ١- موقف ابن رشد من متصوفة زمانه.

عاش ابن رشد في عصر كثر فيه الصلحاء واشتد فيه الاهتمام بالتصوف إلى درجة أن القرن السادس الهجري، وهو قرن ابن رشد، أصبح يعتبر العصر الكلاسيكي للتصوف المغربي، وهو العصر الذي أصبح مرجعا لمن جاء بعده من المتصوفة(١٠). وابن رشد سيلتقي ببعض الصوفية ويعاصر بعضهم ويصاحب بعضا منهم ويتتلمذ له بعضهم:

- فممن لقي، وكان حريصا على اللقاء به، محي الدين بن عربي، الذي فتح الله عليه من العلم من غير نظر ولا قراءة، بل من خلوة خلا بها كما قال عن نفسه وشهد له بها ابن رشد(١١). وموقفه من ابن عربي يدل، من جملة ما يدل، على تقدير عميق لشخص هذا الصوفي ورغبة كبيرة في مطابقة تجربته الفلسفية مع تجربة صوفية

أندلسية عريقة لمتصوف ناشئ يشهد لابن رشد بالإمامة[١٢]. وبحثا عن سند صوفي لتجربته الفلسفية نشدانا لاطمئنان نفسي لما عنده من علم ومعرفة[١٣].

- وممن صاحب ممن كانت لهم اهتمامات بالرقائق، صاحبه أبي بكر بن الطفيل، الذي تكشف قصته الفلسفية "حي بن يقظان" عن اهتمام عميق بالتصوف، وكذا صاحبه أبو بكر بن الجد[١٤].

- وممن تتلمذ عليه ممن كانوا أنصاراً للتصوف أبو القاسم عبد الرحيم الخزرجي، رسوله إلى أبي العباس السبتي، وقد ترك أشعارا ينحو في بعضها منحىً صوفياً[١٥].

## ٢ _ مقدمات الطريق الصوفي والنظر الفلسفي.

يتحدث ابن رشد في فصل المقال عن المقصود الذي يرومه الشرع، فيجده في "تعليم العلم الحق والعمل الحق"، مبرزا أن المعرفة بالأفعال المفيدة للسعادة والمفيدة للشقاء هو موضوع العلم العملي، وهو الجزء الثاني من الفلسفة كما فهمها الأسلاف. ويقف ابن رشد عند هذه الأفعال ويقسمها إلى قسمين: قسم يتعلق بـ"الأفعال الظاهرة البدنية التي تشكل موضوع الفقه"، ثم قسم يتعلق بالأفعال النفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع. وقد اعتبر أبو حامد أن هذا القسم الأخير يشكل موضوع الزهد وعلوم الآخرة وأفرد له سِفره "إحياء علوم الدين"، بعدما رأى الناس أضربوا عن هذه العلوم وخاضوا في الفقه، في حين أن الزهد "أملك للتقوى التي هي سبب السعادة"[١٦]. وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن رشد وهو يومئ إلى كتاب الإحياء إيماءة مثمن، كان أقرب إلى "جده" منه إلى موقف شيخه المازري من هذا السفر.

إن المتأمل في هذه المعطيات يرى أن ابن رشد لا يجد غضاضة في الاعتراف بضرورة علوم الآخرة للسعادة، منتصرا لطريق الزهد، مثمنا ضمنيا صنيع أبي حامد وكأنه يعتبر ذلك من مقدمات النظر الفلسفي، وما يؤكد هذا الأمر اعتباره إماتة الشهوات أساسا من أسس النظر العلمي[١٧]، وهو فعل لا يكون بغير زهد، وما يؤكد ممارسة فيلسوفنا للزهد، بعض الفضائل الشكلية التي ميزت شخصه، منها ورعه الذي عرف به سواء في اختياراته العلمية حيث نجده في البداية مع الأورع على الأقيس[١٨]، أو في حياته حيث عرف بالورع والزهد وهو ما شهد له به تلميذه أبو

بحر بقوله عنه: "وورع لا يعارضه، من انْهَلَّ بالنسك عارضه، وانقباض عن الدنيا لايساجله، من طفحت بأسرار الخشية مراجله"(١٩). وهو ما تجليه رثاثة لباس ابن رشد(٢٠)، وتواضعه الكبير وخفضه لجناحه رغم شرفه الذي عرف به(٢١). وشدة تحرجه من نقد الغزالي حين أكد على أنه لم يكن يستجيز نقد أبي حامد لولا محبته للحق(٢٢).

وبممارسة فعل الزهد تتحقق الفضيلة و"لاسبيل لحصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة"(٢٣)، وبتحقق الفضيلة يحصل الكمال الخلقي وهو شرط للكمال النظري ، وبين الكمال النظري(٢٤) والاتصال بـ"الخير الأسمى،" بعبارة أرسطو أوثق الأسباب، بل لعل هذا الكمال النظري لا يتحقق إلا بالاتصال، وهو ضرب من ضروب المشاهدة الصوفية، إلا أنه يفتقر إلى "زيادة وضوح وعظيم التذاذ"، إذا نحن استعرنا عبارة صاحب ابن رشد، أبو بكر بن طفيل. لكن ألا يمكن أن يكون ابن رشد قد أفضى، فعلا، إلى المشاهدة الصوفية؟

يبدو من بعض القرائن أن ابن رشد لم يكن بعيدا عن المجاهدات الصوفية وما تفضي إليه من مشاهدات، ذلك ما يمكن أن يفهم من قوله: "وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه"، عند نهاية حديثه عن الطريق الصوفي(٢٥). ومفهوم الاعتبار، في هذا السياق، أقرب إلى المعنى الذي يستند عليه الصوفية منه إلى المعنى الذي حرص على ضبطه، في فصل المقال"، فنحن هنا مع العبور من الشيء إلى غيره ومن ظاهره إلى سره(٢٦)، وهذا العبور هو انتقال من حال إلى حال، وكأن ابن رشد هنا انتقل من حال السامعين بالتجربة الصوفية إلى حال المعانين لها، فعبر الظواهر إلى الباطن حتى تبينت له حقيقة هذه التجربة، فرأى رأي عين ما لا يستطيع أن يكابر فيه إلا مجادل غير منصف، فأصبح وكأنه يتمثل بقول الشاعر :

خذ ما تراه ودع شيئا سمعت به      في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل.

فحديثه عن التصوف، من خلال هذا الاعتبار الذاتي، يمكن أن يكون حديث تجربة شخصية، شاهد فيها ما لاعين رأت ولا أذن سمعت ولاخطر على قلب بشر، تجربة لانعرف عنها شيئا ما عدا هذه الإشارات الدالة التي تبادلها مع ابن عربي. فمن هذه الإشارات يلوح لنا أن الفيلسوف عند ابن رشد ليس غريبا عن المجاهدة، وإن ظل أمام الملإ أقرب إلى مجاهدة التقوى وإلى مجاهدة الاستقامة أكثر من

مجاهدة الكشف التي هي أخص خصائص المعرفة الصوفية، إذا نحن فزعنا إلى التمييز الخلدوني في هذا الشأن[٢٧]، وإن كان محيي الدين بن عربي قد نسب إلى ابن رشد العلم "بما خص الله عباده من النبيئين وأتباعهم من الأولياء من العلم بالله من جهة الفيض الإلهي الاختصاصي الخارج عن التعلم المعتاد من الدرس والاجتهاد ما لايقدر العقل من حيث فكره أن يصل إليه"[٢٨]، ما يؤكد عدم غرابة التجربة الصوفية عن الروح الرشدية.

عاش أبو الوليد مقبلا على النظر العقلي لفهم الكون من حوله، ممارساالمجاهدة للتحلي بالفضائل، ولعل اشتراطه هذين الفعلين، الأخلاقي والفكري، في شخص الفيلسوف هو ما حدا به إلى أن يضفي على الفيلسوف اسما اعتبره الصوفية من أسمائهم الخاصة وهو "العارف بالله". إن لهذا الاسم الذي اختاره ابن رشد للإشارة إلى الفيلسوف[٢٩]، وهو الاسم الذي ورد في فتوى الجد، دلالته في هذا السياق، إذ ، يبدو، أن ابن رشد يريد لعارفه أن يكون فيلسوفا ذا عمق صوفي، فجمع له بين مقدمات الطريق الصوفي ونهايات الكمال النظري قبل أن يقذف به في أتون الكشف الصوفي...

## ٣- عن الزوج ظاهر- باطن

يوظف ابن رشد الكثير من مفاهيم التصوف وآلياته في سبيل المعرفة الفلسفية، ومن أهم هذه المفاهيم مفهوما الظاهر والباطن. فيعتبر مفهومي الظاهر والباطن من المفاهيم الأساسية للتقليد الصوفي، ويبدو أن ابن رشد نقلهما من معناهما الصوفي إلى معنى فلسفي، فصرف المدلول الصوفي للباطن، واستبدل به مدلولا فلسفيا، حيث يصير عنده هو معنى "البرهان"[٣٠]. لقد أسس الصوفية مفهوم الباطن انطلاقا من أثر مشهور يقول إن للقرآن ظاهرا وباطنا[٣١]، واعتنى الصوفية بالباطن حتى أصبح علما من العلوم، بل أصبح غاية العلوم[٣٢]. وارتبط الباطن عند الصوفية بالأسرار التي لا ينبغي كشفها لغير أهلها، فالخرق كل الخرق بث العلم لغير أهله كما يقول أبو حامد[٣٣]، فالعوام في غطاء الستر [٣٤] ويجب أن يبقوا كذلك، إذ ليس كل سر يكشف، ولا كل حقيقة تعرض وتجلى، ومن أفشى سر الربوبية فقد كفر[٣٥].

ليست هذه المعاني الصوفية بعيدة كل البعد عن تفكير ابن رشد، وإن كان الإهاب

التي سيخرجها فيه إهابا يحرص على معقولية أكثر، ويتخذ مسحة فلسفية أوضح. سيؤسس أبو الوليد صرحه الفلسفي على هذا الزوج الصوفي؛ ظاهر / باطن، الذي يصبح مشروعا في فضاء إنساني تختلف فيه فطر الناس في التصديق[٣٦]. وسيحرص على إعطاء الجمهور ما ينفعهم من ظواهر في نصوصه التي وجهها إليهم وبخاصة "مناهج الأدلة" و"بداية المجتهد"، حيث يقدم في الأول العقائد الواجبة وفي الثاني الأحكام الفقهية المشهورة، معتنيا بهذه الظواهر لتأثيرها الكبير في النفوس، متجنبا تأويلها حتى لاتفقد الشريعة أهميتها في حياة الناس[٣٧]. وسيتفرغ في كتب البرهان لما يعتقد أنها الحقائق الخفية التي لايجب أن يطلع عليها إلا العارفون بالله. هذا التمييز بين الظاهر والباطن، عند ابن رشد، ليس تمييزا بين الحكمة والشريعة، بل إن الشريعة نفسها تحمل هذا التمييز فينقسم الشرع نفسه ظاهرا وباطنا كما انقسم القرآن عند الصوفية إلى ظهر وبطن وحد ومطلع.

وانقسام الشرع إلى ظاهر وباطن، هو الذي سيسمح بهذا التلاقي بين الشرع والحكمة عندما يتعارض ظاهر الشرع مع الحقيقة الفلسفية، فتتدخل آلية التأويل من أجل الجمع بين الحقائق المتعارضة، بين الباطن الشرعي والبرهان الفلسفي. وهذه الحقائق المتعارضة ظاهرا المتوافقة باطنا هي السر سواء كان سراً شرعياً أو سراً فلسفياً، فهي من "العلم الذي لاسبيل إلى إفشائه" في غير مواضعه[٣٨]. من هذا العلم مثلاً "الكلام في علم الباري سبحانه"، فهو مما يحرم إثباته في كتاب[٣٩]، فهو إذن من السر الفلسفي الذي هو أشبه بأسرار الصوفية التي منعوها عن الخلق. فالفلاسفة والصوفية يلتقون في أن من العلم ما "لا يجب أن يكتب، ولا أن يكلف الناس اعتقاد، ...ومن أثبته في غير موضعه فقط ظلم[٤٠]، كما أن من كتمه عن أهله فقد ظلم" . ولا يمكن أن يفهم الظلم هنا إلا في ضوء السياق الصوفي عند أبي حامد الذي يربط إفشاء السر بالكفر، وهو ما سيحاكم ابن رشد نفسه على ضوئه أبا حامد فيكاد يتهمه بتهم قريبة من هذا المجال. لكن ابن رشد الفقيه، على خلاف الصوفية، لا يعتبر الظاهر قشورا، بل إن الظاهر عنده قد يكون منبع المعرفة ومن ثم حرصه عليه، وكلفه به[٤١].

## ٤- بين الذوق الفقهي والذوق الفلسفي:

نقدم هاهنا فرضية تزعم أن مناداة ابن رشد، في "بداية المجتهد" بما أسماه

"الذوق الفقهي"، يحمل مسحة صوفية ظاهرة يمكن اعتبارها من آثار البيئة الفقهية الصوفية التي ترعرع فيها، خاصة أن ابن رشد لم يضبط ما يعنيه بهذا المفهوم على غير عادته. وعندما يظل مفهوم ما عصيا عن التحديد فإن الحرج يلازم تطبيقاته.

إن الدلالة العربية لكلمة ذوق ترتبط في الحقيقة بالمحسوسات، وتطلق كلمة ذوق على المعاني مجازا(٤٢)، ويربط المعجم الفلسفي الذوق بالتجربة الشخصية التي لا تتقيد بقواعد معينة وتتدخل فيه الميولات(٤٣)، لكن هذا لا يعني أن الذوق الفقهي له علاقة بالاستحسان. فالاستحسان باعتباره "دليلا ينقدح في نفس المجتهد لا تساعد العبارة عنه ولا يقدر على إبرازه وإظهاره ... هوس" عند أبي حامد "لأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقيق ولابد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصححه بالأدلة أو تزيفه"(٤٤). إذا كان الذوق ليس استحسانا بهذا المعنى فماذا يعني؟

أما أبو حامد الغزالي، الذي يبدو أن ابن رشد يستلهمه، فيتحدث عن ذوق الشعر الذي يفرق به صاحب العروض بين الموزون وغير الموزون، وهو ذوق يختص به قوم ويحرم منه آخرون. فالذوق نوع من "إحساس وإدراك" وجداني يقوى عند بعض الناس فيستخرجون منه "الموسيقى والأغاني والأوتار" ويعطل عند آخرين(٤٥). ومن جملة من يقوى عندهم الفقهاء، أي المجتهدون، لأن ابن رشد يعتبر الفقيه مجتهدا، وعندما يستعمل الذوق في الفقه فإنه يتحرك في فضاء هذه المسائل التي لم ينصب عليها دليل ولاينتبه إليها من الفقهاء إلا خواصهم ممن خص هذه الحاسة: حاسة الذوق، وهي أقرب إلى مفهوم الحدس المؤسس على المعرفة العلمية. فالمجتهد من الفقهاء، عند أبي حامد، له"في كل مسألة ذوق يختص بها" ويفوض الغزالي "ذلك إلى رأي المجتهد"،(٤٦) فكأن هناك منطقة فقهية لا يحكم فيها سوى الذوق الفقهي.

فالفقيه الذي له إلمام كبير بالفقه قد تعترضه بعض المسائل التي لا يستطيع بيان دليل واضح عليها مثل الناقد الذي ينصت إلى الشعر فيجده جميلا موزونا دون أن يستطيع جلاء مواطن الجمال والوزن فيه. وكيف ما كان الحال فنحن في مجال الفقه نشتغل بملكة متعالية عن كل تحديد، ملكة تفسر بطريقة ذاتية سببا من أسباب الاختلاف الفقهي وتؤسس لتصويب المجتهدين عنده(٤٧)، إنها ملكة تنقدح شرارتها من العمل الفقهي المضني، كما ينقدح "الحدس الصناعي" من عمل الطبيب

وتجربته العلمية[٤٨]. والذوق الفقهي هنا نوع من الحدس الصناعي الذي ينقدح من عمل الفقيه وتجربته الفقهية، لكن تفضيل ابن رشد تعبير "الذوق الفقهي" على "الحدس الصناعي" هو اختيار دال على ملكة عصية على التحديد[٤٩]، ملكة تنتمي إلى فضاء متعال لعله هذا الفضاء الفقهي - الصوفي الذي ترعرع فيه ابن رشد.

٣. لكن، إذا كان موقف ابن رشد من التصوف موقفا إيجابيا فلم لم ينتصر له انتصارا كاملا كما فعل جده وأبو حامد من قبل؟

إن عدم الانتصار الصريح والمباشر للتصوف يفسره عند ابن رشد كون طرق التصوف طرقا غير نظرية من جهة، وكون التعليم الصوفي ليس من التعليم الشرعي في شيء من جهة أخرى، ذلك أن التعليم الشرعي تعليم نافع للأكثر، في حين أن التعليم الصوفي تعليم خاص يضرب إلى الباطن، ونحن، كما يقول أبو حامد الغزالي:

"... لم نتعبد بالباطن، وإنما أمة محمد من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ظاهرا، إذ لا وقوف على الباطن.."[٥٠].

ولكن هذا لايعني أن كل تعليم غير شرعي تعليم مرفوض، فالتعليم الفلسفي هو أيضا تعليم غير شرعي ولكنه تعليم مقبول، بل إنه من التعليم الذي حث عليه الشرع كما بين ذلك ابن رشد في "فصل المقال". كل ما في الأمر أنه تعليم يجب حجبه على غير أهله. ومن هنا فمن أثبته في غير موضعه أو كلف الناس اعتقاده فقد ظلم، وهو ما يصدق أيضا على التعليم الصوفي. ولعل هذا الموقف الرشدي من الدروس التي تلقاها أيضا من "الأمر الغالب" في عصره، أي من كتب ابن تومرت التي عرف عنه العناية بها، فقد اطلع ابن رشد على مجموع "أعز ما يطلب" وشرح "العقيدة الحمرانية" التي أكد فيها ابن رشد "أن في الطريقة الجمهورية الاحتياط والسلامة من كل عيب والنجاة من كل تشويش وفتنة"؛ لأن المطلوب المواظبة على الوظائف الشرعية، والالتزام بتعظيم الحقوق الإسلامية، وسلوك الطريقة الحنيفية السمحة، والبعد عما يقدح عقائد المؤمنين.[٥١]

إن غلبة التأمل الفلسفي على ابن رشد، وغلبة مهنة القضاء وشخصية الفقيه عليه، كل ذلك سينتج لديه مواقف من المعارف التي تند عن التعليم الشرعي، فيقف من التصوف موقف السكوت لا موقف الرفض، ويبدي صرامة في إذاعة مقالات الصوفية في المدينة الإسلامية خيفة الفتنة، كما أبدى نفس الموقف من مقالات

المتكلمين والتصريح بمقالات الفلاسفة، كما علّمه التقليد الفلسفي الأندلسي خاصة مع ابن طفيل. لقد شطّ الصوفية في التأويل كما شطّ غيرهم من المتكلمين و"متفلسفة العصر"، فأنشأوا أقاويل غريبة عن المجتمع الإسلامي "بعيدة من ظاهر الشريعة" كفيلة بإشاعة الفوضى العقدية(٥٢)، لذا سيكون موقف القاضي صارما، من هذه الأقاويل جميعها، انسجاما مع مقصد الشارع الذي ما بعث إلا لرفع الاختلاف(٥٣).

سكت ابن رشد، كفقيه، عن المعرفة الصوفية لأغراض عملية، ولأن في المعرفة الفقهية التي هي معرفة قريبة من الناس، كفاية، وخاصة عند من لايرى من الفقهاء فرقا بين الواجب والفضيلة، بل يُدخل الفضيلة في الواجب(٥٤). إن التصوف إذا لم يكن يغني عن الفقه فإن الفقه يغني عن التصوف، كما يؤكد ذلك أقطاب الصوفية أنفسهم(٥٥). أما التصوف فليس إلا فلسفة كمالية لعلم الفقه(٥٦). وابن رشد يدرك أن الفقه بذاته يقتضي الفضيلة العملية التي هي التقوى التي تتجسد في صحة النفس وفي الصحة التي تترتب عليها السعادة الأخروية(٥٧)، ومن هنا تأكيده أن محاسن الأخلاق من الفقه تنبع(٥٨) وانتصاره للمعرفة الفقهية وسكوته عن المعرفة الصوفية.

إن ابن رشد وهو يربط الفقه بالفضيلة، وبالأخلاق عموما، واع بحدود الخطاب الفقهي في علاقته بمواضيع التصوف الأثيرة بحيث يدرك أن الأمور الراجعة إلى الحكم الأخروي لاتهم الفقيه بالقصد الأول(٥٩). بالتالي فهذا الجانب الذي يُفصل القول فيه التصوف هو جانب تحصل للفقيه منه كفاية إذا هو تناول الممارسة الفقهية في تكاملها وانتبه إلى مقاصدها، أما إذا اقتصر الفقيه على النظر إلى الأحكام نظرة مجردة عن مقاصدها فإن كثيرا من الفقهاء يظهر فيهم قلة التورع لعدولهم عن المنفعة المقصودة بالشريعة، فيشوشون على المعرفة في عصرهم كلما تصدروا، سواء كانت المعرفة معرفة فقهية، أو فلسفية أو صوفية، فيصبحون سهاما للنقد من طرف الفقهاء كابن رشد الجد، كما رأينا من قبل، وابن رشد الحفيد الذي يكَثِّر عدد الفقهاء الذين كان الفقه سببا لقلة تورعهم، في حين أن الفقه يقتضي بذاته الفضيلة العملية(٦٠) وكابن حزم الذي يصمهم بالفسق والانتساب إلى الفقه "اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع، المزينون لأهل الشر شرهم، الناصرون

لهم على فسقهم"[٦١]، فعراهم من كل فضيلة أخلاقية. كما يصبحون سهما للصوفية كالغزالي في الإحياء الذي لم يترك وصف قدح، في كتاب العلم، إلا نبزهم به[٦٢]، ومن طرف الفلاسفة[٦٣] ..

لكن، لعل أكثر ما صرف ابن رشد - الفيلسوف عن التصوف، أنه قد وجد في الفلسفة الحسنى وزيادة، فالفضيلة التي يدندن حولها التصوف لاتغيب عن الاهتمام الفلسفي حيث تُفصل الفلسفة القول فيها في أفق نظري يرضي طموح رجل غلبت عليه العبادة العقلية وطمحت همته إلى الفهم السببي العقلاني لكل الظواهر التي تحيط به؛ لأنه كان يؤمن أن العقل إدراك الأشياء بأسبابها، فكانت نظرته إلى الفضائل نظرة فيلسوف كما كانت نظرته إلى العبادة نظرة فيلسوف؛ فأحصى الفضائل ورتبها وعرف منزلتها في المدينة وأرشد إلى طرق حمل الناس عليها لتصبح المدينة مدينة فاضلة، لانظرة متصوف قد ينشغل بالذات أكثر من انشغاله بهموم مجتمعه وقضاياه. كما نبه إلى أهمية العبادة العقلية المنصبة على التأمل في الكون عوض هذه العبادة التي تجعل الصوفي منكفئا طول الوقت على الذات وتكاد تصرفه عن الكون من حوله[٦٤]. فإذا كانت الشريعة الخاصة بالحكماء، عند أبي حامد، هي علم طريق الآخرة، الذي "هو العلم بكيفية تصقيل هذه المرآة عن هذه الخبائث التي هي الحجاب عن الله سبحانه وتعالى وعن معرفة صفاته وأفعاله"[٦٥]، فإن هذه الشريعة عند ابن رشد هي العلم بالمصنوعات علما تاما لمعرفة الصانع معرفة تامة.

سكت ابن رشد عن المعرفة الصوفية، لأسباب عِلْمية وعَمَلية رغم تثمينه للطريق الصوفي، وتشبعه بروحه، وحرصه على مطابقة تجربته الفلسفية مع تجارب شيوخ الصوفية وأقطابهم الذين كان شيخهم الأكبر يكن تقديرا كبيرا لأستاذه ابن رشد، وستظل العلاقة بين الرجلين علاقة غامضة ما دامت المعطيات التاريخية شحيحة في هذا المجال، وكلما كشف عن معطى اتضحت العلاقة أكثر... [٦٦]

وأخيرا، فإن الغرب الإسلامي من بلاد الإسلام الكثيرة التي كثر فيها الصالحون والأولياء واحتفى أهلها بالتصوف حتى أصبح جزءا من بنيتهم الفكرية، حيث أصبح التدين لايتصور عندهم بدون تصوف. ويعتبر موقف فلاسفة الإسلام الكبار من التصوف في هذا الصقع من بلاد الإسلام من المواقف الجديرة بالاعتبار حيث نجد

أبا بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة يرفضه في كتابه "تدبير المتوحد" وتشهد مقالات أخرى له على قبوله له. ونجد موقف ابن طفيل في قصته الفلسفية "حي بن يقظان" يبدي منه مواقف تنزع إلى الطرح الإشكالي منها إلى العرض البسيط مما يستدعي توقفا كبيرا عند هذه القصة لاستجلاء موقف ابن طفيل من التصوف، ونحن نجد ابن رشد المنتصر الأكبر للعقلانية في الغرب الإسلامي يتكلم بلسانين لكن ليس بطريقتين متناقضتين كما حاولنا بيان ذلك، فهو بلسان ينتصر للفقه في المجتمع الإسلامي وينتصر للفلسفة في مجتمع النخبة، ولكنه بلسان أخر يومئ للتصوف إيماءات دالة على طريقة الصوفية في الإشارة إلى الأسرار، وهي إيماءات لا تقنع غلة الباحث ولكنها تنهضه للكشف والتحقيق، وهو ما نتمنى أن نكون قد صنعناه مع ابن رشد ونأمل صنعه مع غيره في مقبلات الأيام إن شاء الله تعالى....

**مصادر الدراسة ومراجعها:**


١- أبو زيد، منى، المدينة الفاضلة عند ابن رشد منشأة المعارف ط١، ٢٠٠٠.

٢- ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء، دار الثقافة بيروت لبنان ج٣ ١٩٨١.

٣- ابن حزم، "رسالة التلخيص لوجوه التخليص" ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تح

٤- إحسان عباس ج٣ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط٢ ١٩٨٧

٥- ابن رشد فصل المقال، نشرة ألبير نصري نادر، دار المشرق بيروت لبنان، ط٢ .

٦- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تح علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط١، ١٩٦٦، ستة أجزا.

٧- ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، تح محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العاملة للكتاب ١٩٨٠ .

٨- ابن رشد، تهافت التهافت تح موريس بويج دار المشرق بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٧ .

٩- ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تح د محمود قاسم مكتبة الأنجلو مصرية ط٢، ١٩٦٤.

١٠- ابن رشد الجد، فتاوى ابن رشد، تقديم وتحقيق وجمع وتعليق المختار بن الطاهر التليلي السفر الثالث دار الغرب الإسلامي ط١- ١٩٨٧ .

١١. ابن رشد، رسائل ابن رشد الطبية، تح جورج قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
١٢. ابن رشد، فصل المقال، تح عبد الواحد العسري، إشراف د .محمد عابد الجابري مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٧.
١٣. ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه ووضع فهارسه أحمد شمس الدين، الجزء الأول منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان.
١٤. أحمد زروق، قواعد التصوف، صححه محمد زهري النجار، علي معبد فرغلي دار الجيل بيروت ط١.
١٥. العامري، أبو الحسن ، الإعلام بمناقب الإسلام، تح أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ١٩٦٧..
١٦. الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى إلى المعتصم بالله، تح أحمد فؤاد الأهواني دار التقدم العربي، مؤسسة دار الكتاب الحديث بيروت ط٣، ١٩٨٦.
١٧. ابن الأبار، التكملة، مكتبة الخانجي بمصر والمثنى ببغداد، نشر عزت العطار ١٩٥٥.
١٨. ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تح محمد مطيع الحافظ، دار الفكر دمشق - سورية، دار الفكر المعاصر بيروت - لبنان ط١ ١٩٩٦.
١٩. ابن منظور، لسان العرب، المجلد العاشر دار الفكر.
٢٠. الأنصاري، ابن عبد الملك الذيل والتكملة السفر السادس، تحقيق إحسان عباس دار الثقافة بيروت لبنان ط١، ١٩٧٣.
٢١. الحجوي، محمد، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار التراث القاهرة.
الشاذلي، عبد اللطيف، التصوف والمجتمع نماذج من ق ١٠ هـ أطروحة جامعية مرقونة بكلية الآداب بمكناس.
٢٢. الغزالي، المستصفى في علم الأصول، طبعة محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت ط١، ١٩٩٣.
٢٣. الغزالي، أبو حامد، ميزان العمل، تح سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، سلسلة ذخائر العرب ٣٨ ط١- ١٩٦٤.
٢٤. الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة بيروت، ج١- ١٩٨٢.

الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، تح عبد العزيز السيروان، عالم الكتب، ١٩٥٠.

٢٥. القشيري، الرسالة القشيرية، تح عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الشعب القاهرة مصر، طبعة ١٩٨٩.

٢٦. طه عبد الرحمن ، الإسهام المغربي في التراث الإسلامي إسهام أخلاقي، مجلة التاريخ العربي العدد الرابع عشر، ٢٠٠٠.

٢٧. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ب.ت.

محمد حجي، "مكانة ابن رشد بين فقهاء المالكية من سبقه ومن لحقه، "سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية/ السلسلة التراثية، الندوة الأولى , ١٩٩٥

المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٩٨٣.

### الهوامش

١. انظر الفتوى في :

- فتاوى ابن رشد، تقديم وتحقيق وجمع وتعليق المختار بن الطاهر التليلي السفر الثالث دار الغرب الإسلامي ط١ ١٩٨٧ صص١٦٢٤ - ١٦٢٩.

٢. نفس المرجع، ص١٦٢٦.

٣. نفس المرجع والصفحة.

٤. المرجع السابق، ص ١٦٢٨ - ١٦٢٩.

٥. سورة فاطر: ٢٨ ، م.س، ص ١٦٢٨ .

٦. نفس المرجع والصفحة.

٧. ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، تح محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العالمة للكتاب ١٩٨٠ ص١٥٢.

٨. ابن رشد، تهافت التهافت تح موريس بويج دار المشرق بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٧ ص٢٦٤.

٩. المرجع السابق ص٤٦٢..

١٠. د.عبداللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع نماذج من ق ١٠ هـ أطروحة جامعية مرقونة بكلية الآداب بمكناس، ص ٧١.

١١. ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه ووضع فهارسه أحمد شمس الدين الجزء الأول منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت لبنان ص ٤٩٠ .وص, ٢٣٥

١٢. يقول ابن عربي : هذا الإمام وهذه أعماله ياليت شعري هل أتت آماله "، الفتوحات المكية المرجع السابق، ص٢٣٥ .

١٣. سأل ابن رشد ابن عربي :"كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي هل هو ما أعطاه لنا النظر؟. ومما قاله ابن رشد مخاطبا ابن عربي : "هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أربابا، فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته." المرجع السابق ونفس الصفحة.. ...

١٤. الذيل والتكملة السفر السادس ص ٢٢٦ .

١٥. المرجع السابق ص٢٢ .

١٦. ابن رشد، فصل المقال، نشرة الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ص, ١١٥

١٧. ابن رشد، مناهج الأدلة، نشرة محمود قاسم، ص ١٤٩ .

١٨. ابن رشد، البداية، ج٢، ص ١٦١ .

١٩. انظر نص المقامة جميعها التي أنشأها أبو بحر في ابن رشد وأبنائه، في : محمد بنشريفة، ابن رشد الحفيد صص ١٢٨-١٢٩ .

٢٠. كما سجل ذلك ابن أبي أصيبعة عن أبي مروان الباجي في، عيون الأنباء ج٣ ص١٣٢ .

٢١. التكملة، ص٥٥٤ .

٢٢. ابن رشد، التهافت، ص٢٠٩ وص ٤١٠ وص ٤٣٠ ..

٢٣. ابن رشد، تهافت التهافت، ص٥١٤.

٢٤. ابن رشد، الضروري في السياسة، ص ١٥٥ .

٢٥. ابن رشد، مناهج الأدلة، ص١٧٧وقارن بداية المجتهد، ج،٢ ص ١٩٩ .

٢٦. الغزالي، مشكاة الأنوار، ص١٦١ .

٢٧. يميز ابن خلدون بين أنواع ثلاثة من المجاهدات: مجاهدة التقوى، وهي الوقوف عند حدود الله (ص٧٥)، ورعاية الأدب مع الله في الظاهر والباطن بالوقوف عند حدوده، مراقبا أحوال الباطن (ص٩٢).

مجاهدة الاستقامة : وهي تقويم النفس وحملها على التوسط في جميع أخلاقها، حتى تتهذب بذلك وتتحقق به، فتحسن أخلاقها وتصدر عنها أفعال الخير بسهولة...وحصول هذه الاستقامة بعلاج خلق النفس ومداواتها بمضادة الشهوة ومخالفة الهوى ومقابلة كل خلق يحس من نفسه وهواه، والميل إليه والاعتداد به، بارتكاب ضده الآخر...ثم مع هذا العلاج لابد من الصبر على مرارته"(٧٦ - ٧٧).

-مجاهدة الكشف والإطلاع وهي محو الصفات البشرية وتعطيل القوى البدنية بالرياضة والمجاهدة، حتى يحصل للروح ما سيقع بعد الموت من المطلع أو ما يقرب من ذلك...(ص٨٢). انظر :

شفاء السائل وتهذيب المسائل، تح محمد مطيع الحافظ دار الفكر دمشق - سورية، دار الفكر المعاصر بيروت - لبنان ط١ ١٩٩٦.

٢٨. ابن عربي، الفتوحات المكية، المرجع السابق ص ٤٩٠.

٢٩. ابن رشد، فصل المقال، ص٨٩.

٣٠. انظر :

طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث المركز الثقافي العربي ب.ت ص ١٥٤

٣١. انظر : الغزالي، مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار تح عبد العزيز السيروان عالم الكتب ١٩٥٠. ص١٦٠-، ١٦١

٣٢. انظر : الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ج١ ١٩٨٢. ص، ١٩

٣٣. الغزالي، مشكاة الأنوار، ص١١٨.

٣٤. انظر : القشيري، الرسالة القشيرية، تح عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الشعب، القاهرة، مصر، طبعة ١٩٨٩. ص، ١٥٧

٣٥. الغزالي، مشكاة الأنوار، ص ١١٧.

٣٦. ابن رشد، فصل المقال، ص٩٨- و١٠٠.

٣٧. ابن رشد، مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص١٧٣.

٣٨. ابن رشد، تهافت التهافت ص ٢٩.

٣٩. ابن رشد، التهافت ص ٢٥٦.

٤٠. المرجع السابق ص ٤٦٣.

٤١. المدينة الفاضلة عند ابن رشد، مرجع سابق، ص١٧٢.

٤٢. انظر : ابن منظور، لسان العرب، المجلد العاشر، دار الفكر، صص١١١-١١٢

٤٣. انظر : المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٨٣ ص٨٩.

٤٤. الغزالي، المستصفى، مرجع سابق، ص ١٧٣.

٤٥. الغزالي، مشكاة الأنوار، ص ١٦٧

٤٦. الغزالي، المستصفى ص٢٢٢..

٤٧. ابن رشد، بداية المجتهد، ج٥ ص ١١.

٤٨. انظر : ابن رشد، رسائل ابن رشد الطبية، تح جورج قنواتي وسعيد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص, ٣٣٠

٤٩. يقول الغزالي : " ولو اجتمع العقلاءكلهم من أرباب الذوق على تفهيم.. معنى الذوق لم يقدروا عليه" المشكاة ص١٦٧.

٥٠. الغزالي، المستصفى ص١٤٨.

٥١. محمد بن شريفة، ابن رشد الحفيد ص٤٨.

٥٢. ابن رشد، مناهج الأدلة، مرجع سابق ص ٢٥١.

٥٣. ابن رشد، بداية المجتهد، ج٣ ص ٨٧.

٥٤. ابن رشد، بداية المجتهد، ج٢ ص ٣٥٥.

٥٥. انظر : أحمد زروق، قواعد التصوف، صححه محمد زهري النجار، علي معبد فرغلي دار الجيل بيروت ط١ ١٩٩٢ ص ١٥٣.

٥٦. الحجوي، الفكر السامي، ج٢ ص٥٨.

٥٧. ابن رشد، فصل المقال، ص١٢١.

٥٨. ابن رشد، بداية المجتهد، ج٢، ص ٦٣ وبداية المجتهد ج٥ ص , ٢٧٣

٥٩. ابن رشد، بداية المجتهد ج١ ص ٢٤٣.

٦٠. انظر : ابن رشد فصل المقال، نشرة ألبير نصري نادر، دار المشرق بيروت لبنان، ط٣ ص٢٤.

٦١. انظر : ابن حزم، "رسالة التلخيص لوجوه التخليص" ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تح إحسان عباس ج٣ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط٢ ١٩٨٧ ص١٧٣.

٦٢ـ يتهم الغزالي الفقهاء بالنفاق (ص٥)، والإقبال على الدنيا (ص٤٢)، الإحياء مرجع سابق. ويذهب طه عبد الرحمن إلى أن الأخلاقيين كانوا يتعرضون للمضايقة والمراقبة كلما وقع تقريب فقهاء الفروع وتوسيع نفوذهم. انظر دراسته :
الإسهام المغربي في التراث الإسلامي إسهام أخلاقي، مجلة التاريخ العربي العدد الرابع عشر ٢٠٠٠ ص ٢٤.

٦٣ـ وانظر أيضا نقد أبي الحسن العامري للفقهاء ، الإعلام بمناقب الاسلام ص١٥٤. والكندي رسالة في الفلسفة الأولى ص ٩٠.

٦٤ـ يقول أبو حامد الغزالي : الصوفية" لم يحرضوا على تحصيل العلوم ودراستها وتحصيل ما صنفه المصنفون في البحث عن حقائق الأمور، بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكل الهمة على الله تعالى، ومهما حصل ذلك، فاضت عليه الرحمة وانكشف له سر الملكوت، وظهرت له الحقائق" انظر: ميزان العمل، تح سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، سلسلة ذخائر العرب ،٣٨ ط١،١٩٦٤، ص ٢٢٣.

٦٥ـ الغزالي، إحياء علوم الدين، ج١ ص٢٠.

٦٦ـ أستحضر هنا على الخصوص ما يوجد على الصفحة الأولى على المخطوطة الأصلية لبداية المجتهد المحفوظة في بلدة قونيا بتركيا بخط الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي روايته إياها عن المؤلف ابن رشد إجازة ومناولة. انظر : د.محمد حجي، "مكانة ابن رشد بين فقهاء المالكية من سبقه ومن لحقه"، سلسلة مطبوعات المنظمة الاسلامية للعلوم الطبية/ السلسلة التراثية، الندوة الأولى، ١٩٩٥ص٤٨٤.

# قراءات وآراء للحوار:
# مناقشة كتاب: "الاجتماع العربي الإسلامي"

# "مراجعات في كتاب التعددية والنهضة والتنوير"

للسيد محمد حسن الأمين

الياس خوري

بدأ لقائي بالسيد محمد حسن الأمين من قبل أن ألتقي به شخصياً، فالذين التقوا في درب فلسطين لا يفترقون، لأن ما يوحدهم هو الإنسان، والإنسان بحسب تعبير السيد في كتابه: "الاجتماع العربي الإسلامي مراجعات في التعددية والنهضة والتنوير"، هو المقدس، أما الدين فإن قدسيته تأتي من كونه منزلاً لتكريس قدسية الكائن البشري.

لقائي به اليوم، في هذا المحفل الكريم، هو حول كتاب أثار في عقلي الكثير من الأسئلة، لكن أكد لي أن الاتفاق والاختلاف لهما مرجع واحد هو العقل، الذي حين نحتكم إليه يعطينا القدرة على أن نبني الثقافة بوصفها مقاربة، مثلما علمنا الأقدمون، والمقاربة هي تداول الصفة والمعرفة، وشرطها الاعتراف بأن الحقيقة مسار، طريقنا إليه له اسم واحد هو الحرية.

ذكرني هذا الكتاب بأمهات الكتب النهضوية، وقد عبر به من جمال الدين الأفغاني إلى شكيب إرسلان إلى الكواكبي، وهم يحملون الأسئلة ويدعون إلى العودة الوثقى، لكنني وإن كنت آتياً من موقع علماني فأنا لا

أبحث عن المختلف بل عما يوحدنا اليوم، ونحن نرى كيف قادتنا أنظمة الاستبداد إلى مهانة العودة إلى الأمن الاستعماري حيث تستباح أرض العرب ويشعر أبناء هذه البلاد بأنهم مهدورون في كرامتهم وحقهم في الحياة.

كتاب السيد بحث في التنوير والنور، والكلمة تضيء، والعقل يكشف ويكتشف، والحوار هو الطريق إلى بناء أفق مقاوم في زمن الانحطاط الذي يحاصرنا.

**لفتني في الكتاب ثلاث مسائل:**

**١. المسألة الأولى:** هي مفهومه الذي يعيد فيه الاعتبار إلى العقل، فالعقل يتقدم على الدين، "الدين لا يُعرف إلا بالعقل، ولكن العقل لا يعرف بواسطة الدين، هذه النظرة إلى العقل تحرر النص وتجعله قادراً على فتح حوار حقيقي مع الجميع. حوار يؤتى إليه بتواضع العلماء، وفي الحوار يستطيع الإسلامي أن ينفتح على العلماني، ويجد الاثنان أرضاً واحدة للقاء، من أجل استعادة النور النهضوي، الذي عتم عليه الاستبداد وابتذلته الخرافة. فالعودة إلى العقل، ووضع الموروث الإسلامي كله في حلبة الحوار واعتباره تراثاً لجميع أبناء هذه البلاد مهما اختلفت بهم العقائد الدينية والمذاهب الفكرية، هي الخطوة الأولى من أجل أن تستعيد الثقافة العربية حقها في التعدد والاختلاف، بحيث يسقط التحريم ويستعيد مثقفوه ونهضويوه مثل نصر حامد أبو زيد حقهم في الحرية والتفكير والإبداع.

**٢. المسألة الثانية:** هي تحديده للإنسان في وضعه محكوماً بالحرية، والحريةهي قدر الإنسان ومأساته، نحن هنا أمام رؤية لعلاقة الإنسان بالحرية، فالإنسان لا يكون إلا بحريته، وهذا يعني إدانة واضحة لكل أشكال الإكراه ومسوغاته. الحرية في عرف هذا الكتاب نابعة من افتراض إيماني لكنها لا تختلف مع افتراضات أخرى إلا في غاية الحرية، وليس في مبدئها. اللقاء في المبدأ والخلاف في الغاية، ليس قطيعة، بل فتحاً لأبواب الحوار، وهذا ما ينقصنا اليوم في العالمين العربي والإسلامي حيث أرصدت الأبواب في وجوه الناس، وانزوى كل فريق على قناعاته وترك الفكر وحيداً في متاهة العرب بحداثتهم.

**٣. المسألة الثالثة:** هي تمييزه بين الشريعة والسلطة، الشريعة شأن الهي أما السلطة فشأن بشري، ولا فرق بين سلطة التفسير والفهم المعّبر عنها بالفقه، وبين سلطة الإدارة والحكم، فإن كليها شأن بشري:

هذا التمييز أساسي في بناء الحوار، وهو جزء مكمل للمسألتين السابقتين: العقل والحرية، هنا نصل إلى وصل ما انقطع في تراثنا الفكري الحديث، صحيح أن السيد الأمين يوجه نقداً موارباً إلى علي عبد الرازق في كتابه: " الإسلام وأصول الحكم"، لكنه يستعيد المسألة بجرأة ، فاتحاً الباب أمام إزالة المسافة.

وبين الإسلام وهو باب جديد يستحق ان يقرأ بعناية أنه يفتح طريق الحوار ويسمح لأفق سياسي ديمقراطي بالتبلور.

أما ما في هذا الكتاب فهو قدرته على تجاوز الخوف ورفضه مقولة رد الفعل، فهو يحتمي بالإسلام في مواجهة ثقافة يحملها الغزاة، ولا يرد كل الدعوات الإستشراقية التي جعلت من العرب والمسلمين هدفاً لهجماتها، بل ينطلق من واقعه اللبناني والعربي الإسلامي، مطهوراً الفكر، داعياً إلى مبنى ثقافي جديد قوامه التعددية والتنوير.

مصطلح التنوير النهضوي، يعاد تفسيره في سياق جديد، ويصير جزءاً من رؤية فكرية، تبحث في الواقع الثقافي، وتقترح له مقاربات جديدة، من أجل وضع الفكر في خدمة التجربة الإنسانية ومحاولة البحث عن حلول لمشكلات المجتمعات العربية والاسلامية.

ما ان يصل السيد الأمين إلى توصيفه للديمقراطية، فانه يتيح لي ان أسجل كيف يجتمع اتفاقي واختلافي معه.

فانا أتفق معه في توصيفه للديمقراطية كضرورة في مواجهة الاستبداد، لكنني اختلف معه في مسألتين:

<u>الأولى:</u> اعتباره الديمقراطية مجرد آلية.

<u>والثانية:</u> اعتباره أن قيام مؤسسة الشورى في النظام الإسلامي، يجعل موضوع الأخذ بالديمقراطية أمراً لا معنى له، بل أمراً يندرج في سياق الانحراف عن قواعد النظام الإسلامي نفسه.

في المسألة الأولى، فالديمقراطية هي محصلة تاريخية، وليست مجرد آلة. إنها نتاج التنوير الذي يدعونا إليه كتاب السيد نفسه، وهي لا تقوم بوصفها خياراً حراً لشكل الحكم ومفهوم تداول السلطة، نافية عن آلية الدولة أي قداسة.

أما في المسألة الثانية فالمشكلة تكمن في تحديد النظام الإسلامي وتحديد

الشورى، والتحديدات غابت عن الكتاب، بل أخشى من وجود تناقض بين هذا الطرح، وبين مقولة أساسية في الكتاب: "فمن وجهة نظرنا فان الإشكالية بين الإسلام والعلمنة في جانب كبير منها هي مشكلة مفتعلة، فلا الإسلام استبدل بسلطة الحق الإلهي اي بسلطة المؤسسة الدينية على المجتمع، ولا العلمانية تنفي حق المجتمع باختيار الشريعة التي يرتضيها لتنظيم إدارة شؤونه واجتماعه وانتقل في خلافاته: ص ٧٦.

سؤالي هو، اذا اختلفت الشورى عن الديقراطية، واذا كانت السطلة كالفقه شأنا بشرياً، فهذا منطقياً يؤدي إلى اعتبار النظام السياسي ومسائل الحكم والسلطة شؤوناً خاضعة للتغير وللقرار الحر للناس.

والمسألة تحتاج في رأيي إلى مبحث خاص بها لأنها تشكل اليوم السؤال الفكري والسياسي الأكثر إلحاحاً في العالمين العربي والإسلامي، فهذان العالمان يخضعان اليوم لتزويرين فكري وسياسي كبيرين:

**التزوير الأول:** هو ما تدعيه أنظمة الاستبداد من حرصها على الأصالة والولاء من أجل وضع المجتمع أمام خيار الحرب الأهلية، تدعي الإسلام وحماية الثقافة العلمانية في آن، وتهدد الواحد بالآخر كي تديم سيطرتها وتؤبد حكمها.

**التزوير الثاني:** يتمثل في الخطاب الاستعماري الجديدالذي يدعي أن حروبه واحتلاله هما من أجل نشر الديمقراطية، بينما يسعى إلى الهيمنة ونهب الثروات، وإخضاع المشرق العربي، وتحطيم المقاومة الأخيرة في فلسطين المحتلة .

لا الاستبداد سيحمي الأصالة ولا الجيوش المحتلة تحب الحرية والديمقراطية، الإنسان العربي الذي يستعيد حريته ويتمسك بها، هو القادر وحده على أن يبني مجتمعاً متحرراً وحراً وديمقراطياً، وهذا هو التحدي الكبير الذي جاء كتاب السيد محمد حسن الأمين، كي يفتح أبوابه للنقاش والعمل.

# الخطاب الاسلامي واتجاهات التغيير.. من الرؤية إلى المشروع

علي فياض

لا أحب أن أساجل العلامة السيد محمد حسن الأمين ، فبعض الناس يحول الود دون مساجلتهم، حتى لو اختلفت معهم. ومساحة الاختلاف وإن وجدت، فإنها لا تعاش، ولا قابلية لها أن تكون بيناً، بل هي وصل، وأعمق الوصل وأبهاه ما قام على الغيرية، في قبال التشابه الذي يجعل من الوصل فعلاً بارداً لا مناقب فيه ولا فعل.

وهذا الرجل تشدني مهابته، ويطربني شعره، ويستوقفني الجمال في خبايا كلماته، واحب بالاستناد إلى تأمل في احوال العلماء وما يقتضيه زمننا هذا، انه لا يكفي للعالم علمه، بل لا بد له من ان يكون اما رجل مقاومة ونضال، او رجل حرية وحوار، ولا اجازف في القول اذا قلت ان العلامة من رموز النموذج الثاني.

مع هذا الكتاب، ومنذ السطور الاولى يكشف النسق عن نفسه، اذ لا مواربة فيه ولا اختباء، وهو نسق اعرفه وافهمه، بل اعيش الكثير من همومه، وهو يرسم مساره في الفكر من التمذهب إلى التأسلم فالتأنسن، ليبني له مستقراً عند مبلغه ذاك، والتأسلم هنا لا ينفي التمذهب ومثله التأنسن لا يلغي ما قبله، انه ترق وليس الغاء وامعان وليس تجاوزاً، كالطبقات التي تبنى على بعضها فلا يقوم ما هو فوق الا على ما هو تحت.

والنسق هذا مأخوذ بالحداثة، فهي محركة الكامن، ومبعث قلقه الذي لا يخبو، فهو في تراتبه وتنوع مجالاته، في محل الاجابة الدؤوبة على سؤال دائم: كيف نقدم فهماً حداثوياً وعصرياً للإسلام قادراً على التكيف واستيعاب التعقيدات المعاصرة الحضارية والاجتماعية والسياسية وغيرها؟ اي بمعنى آخر كيف نقدم اسلاماً قادراً على الحياة وامة قادرة على التجدد والنمو والنهوض؟.

في هذا السياق، اورد هذا المزيج من الملاحظات والانطباعات والتعليقات والاستفسارات:

**اولاً:** ان العلامة السيد محمد حسن الأمين يقدم اجاباته على اسئلة التجديد والنهضة من قلب المنظومة المفهومية السائدة لدى الكتاب والمفكرين التجديديين:

- ان مقولة الفصل بين الدين من ناحية وفهم الدين او القراءة الدينية من ناحية الثابت والبشري المتغير او المتعدد، هي ذاتها الركيزة النهجية التي نجدها عند " محمد مجتهد شبستري" و " عبد الكريم سروش" و " نصر حامد ابو زيد" وكثيرين غيرهم.

- ان تأصيل الحرية عند السيد الأمين وتحويلها إلى قاعدة معيارية تأسيسية لنشؤ السلطة وممارستها، والاستدلال على حدود قيدها المتيقن، يتشابه تماماً مع ما يذهب اليه العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين في تنظيره الفريد لمقولة الأصل الأولي للسلطة.

**يقول السيد الأمين:** " ان الحرية اساس والسلطة قيد ولكنها ضرورة اجتماع، ولكي تقوم السلطة دون الاخلاق بأساس الحرية، لا بد من ان تكون قيود السلطة مشتقة من قواعد الحرية، حيث لا يجوز تقييد الاخيرة الا بقواعدها وليس بادارة خارجة عنها..... وبهذا التحديد تغدو شرعية السطلة ثمرة لاختيار البشر الحر في تعيينها واذ ذاك يغدو الاختلاف حقاً مصوناً بشرعية السلطة نفسها وبنفيه تنفي السلطة شرعيتها، أي تنفي ذاتها (الكتاب: الديمقراطية وحق الاختلاف، ص ٤٢).

في المقابل يقول العلامة شمس الدين: ان الاصل الاولي العقلي والنقلي في قضية السلطة على البشر من قبل اي شخص كان هو عدم المشروعية، فلا ولاية لأحد على احد ولا ولاية لأحد على جماعة... والولاية الوحيدة الثابتة هي ولاية الله... وهذا الاصل الاصيل تعبير في الوجود والحياة والزمن عن حقيقة التوحيد الخالص والمطلق في الالوهية والخالقية والحاكمية، ولا يمكن الخروج عنه الا بدليل قاطع... ومقتضى هذا الاصل الاولي في باب سلطة الانسان على الانسان هو عدم مشروعية السلطة التي تمارس الادارة في المجتمع السياسي، ولا بد لإثبات مشروعية نواهي وأوامر وإجراءات الادارة من دليل شرعي معتبر يدل على المشروعية، ويجب الاقتصار في مدى سعة المشروعية على مقدار دلالة البينة، وكل ما شك في شمول الدليل له من الاوامر والنواهي والتصرفات والاجراءات، فالأصل فيه عدم المشروعية، وبالتالي يستنتج شمس الدين:" ان للإنسان ولاية على نفسه،

فمن هذه الناحية، الاصل في وضعية الانسان مع نفسه في الكون هي الحرية، والأصل الأولي في علاقة الانسان بالإنسان الآخر هو الحرية، وهذا يعني ان الانسان لا يتقيد بإنسان آخر".

(نظام الحكم والادارة في الاسلام، ص ٤٣١-٤٣٦، منشورات مجد، ص٢، وبحث الحريات الشخصية في المنظور الاسلامي، مجلة المنهاج، بيروت خريف ١٩٩٨م. العدد ١١، ص ٢٥٧).

**ثانياً:** ان النسق المعرفي عند العلامة الأمين هو نسق عقلائي، تقوم بنيته الاستدلالية على العقل، وتنزع وجهته منزعاً انسانياً راسخاً، وهو في عدته المنهجية اقرب إلى جيل المثقفين الاسلاميين التجديديين منه إلى علماء الدين في المفاهيم واللغة والاشكاليات....

ان المنحى التجديدي الحداثوي والبنية العقلية الاستدلالية لا تتجاوز اسلامية النص ولا الحرص الشديد لدى العلامة على عدم تجاوز الثوابت والكليات، الا ان العدة المنهجية لا تستند إلى الادوات الاصولية المعروفة ولا إلى المنطق التقليدي، ولا يحضر النص الروائي لا في الاستدلال ولا في رسم وجهة المعالجة، وان يكن النص القرآني نسبياً اكثر حضوراً.

**ثالثاً:** إن قاربت نص العلامة الأمين، في مستواه السياسي او الفكري، فانه سيوصلك إلى المكان نفسه، إلى المستوى الحضاري، حيث تتأسس الازمات التي يولدها المأزق الراهن، وحيث يكمن جوهر المعالجة التي تفضي إلى النهوض المنشود.

الحرية والتنمية والديمقراطية والعقل وتداول السلطة والعقل النقدي، هي مرتكزات التجدد الحضاري عند العلامة الأمين...

وتبدو هذه المرتكزات رغم اهميتها المطلقة انها تندرج ضمن سياقات تأصيلية تقوم على التزامات مفاهيمية لا يمكن تجاوزها، فالحرية يجب ان تقترن بالغاية التي هي الله (مفارقة تفسير العلامة للأمانة بوصفها حرية في القرآن الكريم)، والديمقراطية لا معنى لها في النظام الاسلامي لأن الشورى تقوم مقامها، بينما هي ضرورة في المجتمعات غير المحكومة بانظمة اسلامية، في حين ان بشرية السلطة ورفض مقولة الحق الالهي لا تلغي ضرورة اقامة الحكم الاسلامي الذي هو بعد

الفراغ من الادلة الشرعية انما هو واجب عقلي تحتمه ضرورة اقامة احكام الشرع التي لا يمكن اقامتها بدون وسيلة السلطة.

أما العدو اللدود الماثل دوماً في العملية النقدية عند العلامة الأمين فهو السلطة الاستبدادية سياسية كانت او معرفة او اجتماعية والتي حتى في عز علمانيتها تستند إلى اساس غيبي تاريخي، او انها تتمفصل على الدين نفسه.

وهي تقف إلى جانب " ثالوث التخلف والجهل والفقر"، الذي هو حصان طروادة الحقيقي للإستعمار والصهيونية داخل بنية المجتمع العربي.

في واقع الأمر ان البحث في جوانب المأزق الحضاري والنهضوي العربي لا بد ان يفضي إلى ما افضت اليه رؤية السيد الأمين، لكن بتقديري خطورة الموضوع، تفرض ان لا نكتفي بتحديد معالم المأزق ومستويات المعالجة، بل المطلوب تحويل الرؤية إلى مشروع والمشروع يجب ان ينطوي على مدخليات الحل، اذ ان ترتيب الاولويات وفصل المدخليات عن المخرجات (أي الفصل بين الأسباب والنتائج)، ومن ثم تحديد الحامل لهذا المشروع، (هل هو الأمة جمعاء، أم الحزب، ام الاحزاب، ام المجتمع المدني، ام ان الامر منوط بولادة قيادة تاريخية عربية جامعة، أم غير ذلك)، كل ذلك من شأنه ان يخرج المعالجة من ركام الاسهامات العربية التي لا تزال تتوالى منذ عقود والتي يتسم معظمها بالتعميم الذي هو بدوره احد معالم المأزق نفسه.

احسب ان هناك اربعة اتجاهات عربية، فيما يتعلق بنظرية النهوض وهي:

١- الاتجاه السيادي الذي يرى ان المدخل إلى النهوض هو مقاومة الاستكبار الذي تشكل اسرائيل ركيزة سياساته وحضوره في المنطقة، فان مقاومة اسرائيل هي المشروع الأساسي الكفيل بإضعاف الاستكبار واحداث حالة استنهاض شعبي عارم، يمكن ان تتجاوز بتوظيفاتها الاقتصار على المقاومة إلى احداث حراك شعبي وتوكيد ديناميات تغيير تاريخية.

(ولا يخفى ان قسماً كبيراً من الحركات الاسلامية يندرج في هذا الاتجاه وفي طليعتها حزب الله) وقد رتب هذا الاتجاه تحالفاته وفق رؤيته هذه، وجمد عمليات التغيير السياسي لصالح مهمات النضال والمقاومة.

٢- الاتجاه المعرفي ـ التنموي، الذي يرى ان ازمة الواقع العربي، تكمن في بناه المعرفية، وما لم تجر عمليات اعادة تشكيل العقل العربي على نحو يعيد للعقل

اعتباره، فان المأزق سيراوح مكانه، وبالتالي فان اعادة تشكيل القيم المعرفية وولوج عصر العلم بما يفضي إلى تنمية اجتماعية حقيقية سيسمح بالخروج من المأزق فالطريق تبدأ مروراً بالمجتمع وصولاً إلى النظام السياسي ( ويندرج في هذا الاتجاه جمع كبير من المثقفين العرب منهم محمد عابد الجابري).

٣. الاتجاه السياسي الذي ينظر إلى الديمقراطية كخشبة خلاص مما نرزح فيه، لأن ازمة واقعنا هي بالدرجة الاولى ازمة سلطة وازمة نظام سياسي ادت إلى تعطيل الفاعلية الشعبية وتغييب المجتمع عن الاضطلاع بمهماته، فالمدخل إلى اطلاق الفاعلية الشعبية والحيوية المجتمعية، هو التغيير في بنية النظام السياسي. وفي سياق التدليل على اهمية الديمقراطية، وفق هذا هذا الفهم، في احداث تحولات جذرية في واقعنا الراهن يتبنى العلامة الأمين نفسه- حسبما يفهم من سياق المعالجة عنده-، المعادلة الجوهرية التي تقول: " اننا نقترب من فلسطين كلما اقتربنا من الديمقراطية" الكتاب ص ٣٨٩.

يبقى ان نشير إلى ان الدعوة الى الديمقراطية تقترن باستمرار بالتأكيد على اهمية الحرية وتداول السلطة والعقلانية والتنمية الاجتماعية، ولا يخفى ان هذا الاتجاه شديد الشيوع في اوساط النخب واليسار الجديد والليبراليين والاسلاميين التجديديين.

٤. الاتجاه التغييري الشمولي الذي يدمج بين الابعاد التغييرية كافة في عملية واحدة، بحيث يرى ان هذه العملية يجب ان تخاض على المستويات كافة في وقت واحد، فالتغيير عمل معقد ومتداخل بحيث لا يمكن التمييز فعلاً بين ما هو سيادي وما هو سياسي وما هو معرفي، اذ لا يمكن التصنيف بين ما هو بنية تحتية وما هو بنية فوقية، او بين ما هو مدخلات وما هو مخرجات، فالكل مطلوب والكل يفضي إلى الكل...

وأمام هذا الاتجاه، نحن بحاجة إلى نقاش عميق وفعلي، كي نتبين ما اذا كان هذا الاتجاه يعبر عن أعلى درجات النضج النظري او انه يعبر عن فوضى نظرية عارمة.

**السؤال: إلى أي من هذه الاتجاهات ينتمي العلامة الأمين؟**

حبذا لو نسمع منه مباشرة، ما يقطع علينا مجازفة التأويل والتفسير وسوء الفهم، لكن اغلب الظن، انه محمول بتوليفة نظرية من الاتجاهين السياسوي

والمعرفي- التنموي، اذ هو نفسه يعبر عن نفسه بأن العقل والحرية هما مصدر القوة في كل اجتماع سياسي وفي مواجهة التحديات الكبرى التي داهمته منذ قرن" (الكتاب: ص ٣٨٨).

**رابعاً:** يرى العلامة الأمين أن الخطاب الإسلامي المعاصر مر بمراحل ثلاث، وهو يشهد الآن " الطور الثالث في تدرج الصيغة التاريخية للخطاب الاسلامي الذي بدأ خطاباً ثقافياً احيائياً، ثم خطاباً سياسياً تنظيمياً، ثم ها هو يتأهب للمزج بينهما في طوره الثالث وهو طور النضج والتحول واجتراح معاصرته المنشودة (الكتاب ص ٢٢) الذي يجب ان تقدم فهي اجابات حول الموقف من مسائل جوهرية، كالحريات العامة والديمقراطية وحقوق الانسان ومبدأ تداول السلطة وحقوق الاقليات"(الكتاب: ص ٢٠).

وأذ اوافق تماماً على نظرية الاطوار الثلاثة لتطور الخطاب الاسلامي، فاني أود أن أشير إلى ان المكونات الابستمولوجية للخطاب الاسلامي، تكمن في ان الخطاب هو حصيلة تفاعل بين محددات ومؤثرات، المحددات هي ما يكمن في بنية الدين نفسه، والمؤثرات هي ما يتصل بالواقع بتعقيداته المختلفة كالحداثة والتكييف والتجديد وغيرها، او حتى اضدادها ويعبر بعضها عن نفسه بصورة واعية والبعض الآخر بصورة لا واعية، وان ارتهان الخطاب فقط للمحددات يجعل منه سلفياً أو أصوليا أو تقليدياً باختلاف الرتب والمستويات، اما وقوعه الحاسم تحت المؤثرات فيجعل منه تجديداً أو حداثوياً أو تنويرياً أو ليبرالياً أو غير ذلك.

وحيث ان عملية تشكيل الخطاب هي جدلية تفاعلية بين المحددات والمؤثرات، فهي عملية معقدة قد يختلط فيها ما هو محدد بما هو مؤثر، وفي بعض الحالات يحلان مكان بعضهما البعض، وعندها لا يعود الدين دينياً الا بالإسم، أو يتماهيان، وهنا تتوفر الفرصة الموضوعية لأعلى درجات الاستقرار في الفكر المنتج للخطاب.

ان هذه الآليات التحليلية، برأيي هي اطار نظري لا مناص منه لفهم الخطاب الديني في ولادته وصعوده وتحولاته وموته...

من ناحية اخرى ارى ان الطور الثالث من الخطاب الاسلامي المعاصر، يشكل تحدياً حقيقياً وعميقاً، وهو الطور الذي يقوم على ربط نظرية التغيير بالبعد الحضاري، وبحسب العلامة الأمين على ربط البعد الثقافي والإحيائي بالبعد

السياسي- التنظيمي.

وحيث إن نظرية التطور التاريخي تفرض أن يكون الطور الثالث هو الاتجاه المستقبلي الذي لا مناص منه، علينا في المقابل ان نلتفت إلى النزعات الارتدادية التي تعيق عملية التطور التلقائي، فتؤخرها أو تميتها على البطيء.

والنزعات الارتدادية هذه تقوم برأيي على تكثيف البعد الثقافي وتحويله إلى بعد اختزالي للدين او تكثيف البعد السياسي وتحويله ايضاً إلى بعد اختزالي للدين، وفي عملية التكثيف المفتعلة هذه يتم، تحييد الاهتمامات الحضارية إما عبر تغييبها أو اتهامها أو تأجيلها.

وهذه الإشكاليات بالضبط هي ما دفعت السوسيولوجي الفرنسي "أوليفيه روا" للحكم على تجربة الاسلام السياسي بالفشل... عندما اعتبر ان الحركات الاسلامية المعاصرة قادرة على ان تكون حركات صراع او احتجاج سياسي او احياء ديني، لكن عندما تجد نفسها في موقع المطالب ببرامج تغييرية لمواجهة التحديات التنموية والاجتماعية تستعير من اليسار المحلي خطابه او من الغرب الليبرالي بعض اطروحاته.

**هل هذا صحيح؟.**

في الواقع اننا لا نزال في خضم التجربة وفي أتونها الذي يغلي، لكن إلى ماذا سيفضي ذلك؟ بالتاكيد نحن على قارعة تحولات تاريخية، والنجاح ممكن لكنه رهن مسؤوليتنا وشجاعتنا في آن...

# حوار الروح والدين

على هامش ندوة هنري كوربان: حواريات الروح والدين، عقدت طاولة مستديرة للحوار، شارك فيها المدير العام "المعهد المعارف الحكمية" سماحة الشيخ شفيق جرادي، وكلّ من الدكتور حبيب فياض والأستاذ محمود حيدر والأستاذ غسان حمود، والأستاذ احمد ماجد، بالإضافة إلى الدكتور غلام رضا أعواني والدكتور بيار لوري، حيث جرى الحديث عن الدّراسات الدينية والصوفية في كل من الجمهورية الإسلامية وفرنسا، وفيما يلي وقائع هذا الحوار:

**سؤال:**

في البداية، لابد من الترحيب بضيوفنا الكرام، ووضع الأسس العامة لهذه الجلسة، حيث سنعمل على الإجابة على سؤال مركزي، وهو كيف يمكن للتصوف أن يكون المبرر الأساس للقيام بعملية تفسير النصوص المقدّسة عموماً سواءً من حيث المسائل التي يستند إليها التصوّف أم المنهج الذي يستخدم من قبله؟ ، المجال مفتوح لكل منكما لتقديم مدخل أساسيّ، ثم بعد ذلك ننتقل إلى أسئلة الأخوة حتى يتمّ النقاش فيها.

**د. بيار لوري:**

في البداية، أود التلميح إلى أن الأستاذ في العلوم الدينية وخصوصاً في التصوّف، يعيش في تناقض كامل لأنه يدّرس مادة لا يمكن دراستها، فالتجربة الصوفية تجربة شخصية باطنية، بينما العمل الأكاديمي عمل بحثي، وعلى الرغم من هذا، علينا أن نشرح نصوصا، ونصل إلى المعاني، التي لا يمكن الوصول إلى معانيها العميقة، وهذا نوع من التناقض ونوع من التحدي، فالنصوص الصوفية غير الفلسفية أو الحكمية.

لذلك فالتعليم الذي أقوم به في باريس نوع من التحدي، وهو محاولة محدودة ولكن لابد منها، فالاهتمام بالتصوّف كبير، ونحن نقوم دائماً بمحاولة شرح هذه التجارب العميقة، حتى ولو أصبنا في هذه المحاولة فلن نصل إلى هذا الأمر إلا عن طريق الإنحياز العيني والنزاهة العلمية.

**الدكتور أعواني:**

البحث في التصوف والعرفان موجود في جميع الأكاديميات، والعرفان ليس ظاهرة إسلامية ولكنه قائم في كل الأديان، ويبدو لي أن الدين لا يمكنه أن يوجد دون معرفة إلهية،ــ أي دين كانــ ، والعرفان الإسلامي هو الذي يحمل هذه المعرفة، وهو أصيل في الإسلام، وليس كما يتكلم بعض الغربيين عنه على أنه ظاهرة غريبة عن الإسلام وأن جذورها في المسيحية أو الهندوسية أو البوذية وإلى غير هذا، وهم في سبيل هذه الغاية عملوا على تحديد ولادة التصوف في شرق أسيا، وتحدثوا عن دور إيراني في نشر البوذية عبر ترجمة متون البوذية إلى الصينية، وهذا خطأ، فالدين لا يمكنه أن يكون دون عرفان، فالعرفان هو علم حاصل من

العناية الإلهية .

وفي تعريف بعض العرفاء نجد لفظ العارف لا يطلق على شخص إلا عندما يكون وليّاً، فالعرفان هو العلم المبني على أصل الولاية والولاية بهذا المعنى توجد في كل الأديان، ولا يكون الدين ديناً؛ إلا إذا كانت له وجهة نظر إلهية؛ لأن الدين ارتباط بين الله والإنسان.

هذا الدين يتّجه إلى الله بوجه وإلى الناس بوجه آخر. هذا الإتصال الإنساني بالله سبحانه الذي يسميه العرفاء بالوجه الخلقي والوجه الحقّي، هو الولاية ولا يمكن أن يتحقق دين بدون هذا الوجه الحقّي.

إذاً الدين وسيلة للتقرب إلى الله سبحانه. وهذا هو معنى الولاية، والولي يصل في القرب إلى الله تعالى حتى لا يكون بينه وبين الله سبحانه أيّ حجاب، والكشف هو رفع الحجب، ويصل الولي في هذا المرام إلى العلوم الإلهية بغير واسطة أي بالعرفاء

**سؤال:**

نود الاستفسار عن كيفية تعليم مادة التصوف، هل يعلم كعلم مستقل، أو في إطار علوم أخرى؟، وما هي المصادر التي ترجعون إليها لتدريس هذه الجنبة المعرفية هل هي مصادر مستقلة أو أنها مندمجة مع مادة أخرى؟

**د.بيار:**

في المعهد الذي أدرس فيه، يهتم بالتصوّف والعرفان ثلاثة أساتذة، وهناك طريقتان للتعاطي مع هذه المادة:

الأولى: هي الاعتماد على النصوص، نأخذ نصّاً من النصوص الصوفية ونحاول أن نفهم الإصطلاحات والكلمات ومراد المؤلف، وندقّق في هذه النصوص الصوفية ، من أين أخذت؟ هذه هي الطريقة الأولى، وهي محدودة، وهذه الطريقة وضع أسسها المستشرق لويس ماسينيون، الذي درّس التصوّف في السوربون قبلنا، والذي قال بإمكانية تخلّص النفس من نزاعاتها للدخول إلى نية المتصوّف ، ومع إنه كان مسيحيا ولكنه يعتقد أنه من الممكن الوصول إلى قصد المتصوّف المسلم، طبعا أنا لا أعتقد أن هذا ممكن ولكنه على أية حال هذا احتمال خاص به.

والطريقة الثانية تاريخية، لدينا زميلة تبحث في تاريخ رجال التصوّف في إيران في القرون الوسطى وكيف عاشوا وكيف كانت علاقتهم بالسلطة السياسية.

**سؤال:**

إلى الآن أنتم تتحدثون عن التصوّف الإسلامي، لكنني أودّ أن أقول إنه كمادة يمكن أن تكون موجودة عند أديان أخرى بما فيها المسيحية، هل هي مورد للدراسة عندكم في معهدكم؟، خاصة أن هناك من يقول بأن التصوّف له علاقة بالغنّوصية بشكل أو بآخر، وهي مرفوضة في الديانة الرسمية للمسيحية، فهذا الأمر كيف تتعاطون معه في معهدكم؟

**الدكتور بيار:**

عندنا ما نسميه معملا، وهو مركز لدراسة الديانات ولاسيما الديانات الكتابية، وهناك قسم للتصوّف المقارن بين المسيحية والإسلام وغيرهما، وحتى الديانات الإيرانية القديمة.

ولكن المشكلة الأساسية التي تعترض الباحث، تتمثّل في الدراسات المتعلقة بالتصوّف المقارن بين الديانات الكتابية مع الديانات الآسيوية، حيث لم نجد أية إمكانية للمقارنة بين البوذية والديانات الكتابية، وأنا عندما أتحدّث مع الزملاء المختصّين بالديانات الآسيوية- وكان لي الحظ أن أقيم ببكين خلال شهر لتدريس النقشبنديّة في الجامعة-، أشير إلى ما عانيت منه هناك عندما ألقيت الدروس بالفرنسية حيث وجدت المترجمة صعوبة في شرح وتعريف بعض المصطلحات التي أستخدمها، مثلا ليس هناك كلمة إله في الصينية، كذلك لم تجد مرادفا لكلمة التصوف في تلك اللغة، لذلك نحتت مصطلح الانسجام بين السماء والأرض ، لتعبّر عنه.

**سؤال:**

من المعروف في إيران أن أغلب مصادر التصوّف والعرفان، ذات أصول مذهبية تختلف عن المذهب السائد في الجمهورية، مثل كتابات محيي الدين ابن عربي أو صاحب كتاب منازل السائرين عبد الله الأنصاري، كيف يمكن أن توفّقوا ما بين النزعة العرفانية في الفهم الديني وما بين انتماء أصحاب هذه الكتب؟ وتعتبرونها مع ذلك مصادر لجنبة معرفية دينية تتعلق ببعد روحيّ عميق في العلاقة مع الله

سبحانه. الشقّ الثاني من السؤال إذا أمكن إقامة علاقة مع روحية عرفانية تنتمي إلى معتقد آخر بنفس الوجهة هل يمكن أن تقيموا كإمامية علاقة مع مصادر صوفية أو عرفانية تنتمي إلى ديانات أخرى لتتحوّل إلى مصادر ومنابع تعودون إليها في تجربتكم التعليمية أو الروحية على هذا المستوى؟

**الدكتور أعواني:**

كما قال زميلنا الأستاذ لوري العرفان المقارن صعب جداً، فمقارنة مسألة بمسألة أخرى يسيرة، ولكن حضارة بحضارة أخرى أمر في غاية المشقة، مثلا بإمكاننا الحديث عن أمور مشتركة بين الإسلام والمسيحية الغربية، حيث نجد علاقات ونقاط التقاء بين المدارس الإسلامية والغربية، حتى أننا نجد مسائل مشتركة بين الملا صدرا وكانط. أما من ناحية البوذية والإسلام، المسيحية والبوذية أو الهندية، يجب أن يكون هناك معيار للعلاقة وملاك للبحث المقارن دون أي بحث تاريخي، فيجب أن يكون هناك مشتركات ومعايير، ويجب أن تكون المعايير من الداخل لا من الخارج.

فالدين لا يمكن أن ننظر إليه من الخارج، بل يجب أن ندخل في الدين لنفهمه من الباطن، البحث التاريخي هو بحث من خارج الدين لا من داخله، فأغراض الدين لا تشبعنا ولا تغنينا من جوع ولا نصل إلى العلم أو المعرفة إلا من خلال الداخل ديني، وأتذكر هنا تجربة العالم الياباني إيزوتسو الذي حاول أن يقدّم دراسة مقارنة بين ابن عربي ولاوتسو، وجاء ببعض المسائل، منها الحديث عن الوحدة والكثرة..ولكنه لم يدخل في العمق وفي الباطن، من هنا نحن ندعو إلى قراءة متأنية للديانات من الداخل، وهذه الخطوة كان قد بدأ العمل بها، فالإيرانيون ذهبوا إلى الهند وقرأوا كل شيء، وترجموا الكتب من الهندية إلى الفارسية، فأول كتاب ترجم من السانسكريتية إلى لغة أخرى كان "ألاوبانيشاد" الذي ترجم من قبل المير فندرسكي إلى الفارسية، وهذه النسخة كانت مبدأ للترجمة إلى لغات أخرى. وأيضاً كثيراً من العلماء نعرضهم ولا نعرفهم فالمير فندرسكي له بعض الكتب في دراسة مقارنة الأديان بين الهندية والعرفان الإسلامي، وهناك كتاب آخر كتبه داراشوخر هو مجمع البحرين، وهو كتاب عميق جداً أنا استفدت منه الكثير، ففيه مثلا يتحدث عن علم الملائكة، الكتاب بحدود الستين صفحة بشكل موجز تجد فيه مقارنة بين أكثر من مئتي عارف

وكان هو عارفاً كذلك، وعند البحث والفحص يمكن أن نجد المعايير من داخل الأديان لا من خارجها أنا لا أعتقد بنفع البحث التاريخي، يجب علاوة على هذا أن نذهب إلى الباطن، يمكن لنا أن نقارن بين الأديان بهذا الشيء فقط.

**الأستاذ محمود:**

السؤال للدكتور أعواني: ذكرتم أنه يستحيل إجراء مقارنة بالتصور المقارن من دون الدخول لرؤية الداخل الذي خرج منه التصوّف، بحسب ما يتبين لنا أن كل معطيات التصوّف والعرفان تصل إلى نقطة واحدة مشتركة عند الجميع مثلاً في الهندية أو الصينية، فهم يتحدثون عن النقطة العليا التي هي الله ، ويتحدثون عن التاوية التي هي الطريق المستقيم التي هي الله أيضاً، في المسيحية عن المحبة، وهناك مصطلحان آخران يضافان إلى المحبة للتعبير عن الله وعن التوحيد، وفي الهندوسية النيرفانا هي المنطقة التي يتجلى فيها الله، وبطبيعة الحال في الثقافة العرفانية الإسلامية هناك أيضاً مشترك واحد رغم تعدّد الطرق التي تعبر عن توحيد الله، أنا أتصوّر أن إجراء عملية مقارنة بين مختلف ظاهرات التصوّف في الأديان السماوية لابد أن تأخذ الجانب الأنثروبولوجي الثقافي التاريخي، لأنها آليات سارت فيها نخب هذه الأديان المختلفة باتجاه المحبة وهذه النقطة العالية وباتجاه الله الواحد الأحد، في أية عملية مقارنة حتى داخل التصوّف الإسلامي لابد أن نأخذ الجانب التاريخي الثقافي لكي نصل إلى الكيفية التي ظهرت فيها هذه الفرق المتصوفة.

**د. أعواني:**

أنا لا أنكر الجانب التاريخي أبداً، ولكنني لا أظنه كافياً ، ولكن هو يكفي في البحث عن ظاهر الدين لا عن الحقيقة، فللدّين حقيقة ومظاهر، ولا يجب أن نأخذ المظاهر كحقيقة والحقيقة كمظاهر.

**د. بيار لوري:**

هناك نقطة، أعتقد أنّ ما ذهب إليه الدكتور أعواني عن البعد الباطني للدين، هو من الأمور الصائبة، لكن كيف نفهم تحديد البواطن؟ قلت إننا نعتمد على النصوص، ولكن النصوص هي كلمات، وكما لاحظتم إن البوذيين ينظرون إلى اللغة ككذب وخيانة بالنسبة إلى التجربة الروحية، وإذا حاولنا التعبير عنها تكون الكلمات خيانة،

فالتلميذ يسأل الشيخ البوذي ما هي حقيقة البوذية، فالشيخ يجيب أنظر الشجر في البستان فالكلمات ضعيفة ولا تؤدي إلى مضمون، كيف نفهم إذاً البواطن عند البوذيين، في الإسلام الأشياء أبسط لأن الله عرّف عن إرادته من خلال كتاب ونص، وفي المسيحية هناك كتاب إلا أن دوره مختلف، والكلمة الإلهية تجسّدت كشخص وأما مع البوذية أو التاوية فالأشياء أصعب فلابد من دراسة الأنثروبولوجيا حتى نفهم مفهوم الإنسان واللغة عند الحضارات المختلفة.

**سؤال:**

سبق وأشار دكتور أعواني في محاضرتين سابقتين بأن التجربة العرفانية ليست تجربة فردية وإنما تجربة إنسانية حقيقية حاولت التفكير في هذا الموضوع ولم أصل إلى نتيجة مقنعة، أنا أعتقد بأنها تجربة إنسانية ولكنها فردية، هي سموّ إنسانيّ فرديّ ولا يمكن أن أعطي المتلقي ما أشعر به أو ما أدركه وهذا يتناسب مع ما أشار إليه الدكتور لوري قبل قليل من أن كلام الشيخ البوذي مع السائل هو خيانة بمعنى أنه لا يؤدي إلى المطلوب.

**د. أعواني:**

كل تجربة هي فردية، يمكن لك مثلاً أن تنظر إلى العلم الرياضي، إنّ كل علم رياضي تجربة العالم فيه فردية، فلا يمكن أن يكون علماً عنده إلا أن يكون تجربة له، لكن لا تنظر إليه كتجربة، تنظر إليه بالذات، فهم يخطئون في النظر إلى التجربة العرفانية كتجربة ولا ينظرون إلى ذاتها، كما يمكن لك أن تنظر إلى العلم الرياضي كتجربة شخصية، هكذا علم الولاية .

مع الأسف إنّ هذا الخطأ قد طرأ بعد كتاب أصدره وليام جيمس، ونظر فيه إلى التجربة الصوفية كتجربة شخصية فردية، وهذا أفسد العرفان، فكل العلوم تجربة، ولكن يجب أن ينظر إليها كشيء كذات، فالحكماء الأولياء يرصدون في السماء الحقائق ويرون الشيء نفسه ولكن هذا رصد روحاني لا يمكن لأحد إلا أن يكون وليّاً.

العرفان لا يكون كلام للكتابة بل هو علم الشهود ومشاهدة حقائق، وهذا يحصل عن طريق السير والسلوك الباطن للدين، هو علم الرؤيا (الدين) كل الأنبياء تكلموا

عن هذه الحقائق، هذا مشترك في البوذية في الهندية وغيرها ولكن هناك اتجاهات مختلفة يسمون بعضها اتجاه الأمل، ويقول العرفان الهندي بأن الطرق إلى الله ثلاثة، العمل والمحبة والمعرفة وفي الإسلام المخافة والمحبة والمعرفة.

**سؤال:**

بالنسبة للدكتور بيار لوري أنتم الآن في أكثر من مورد في هذا اللقاء تقدّمون أنفسكم كمستشرق كيف تميّز وأنت تمارس بحثك في التصوّف، بين متصوّف إيراني ومتصوّف عربي أو غربي أو هندي،فهل هناك معايير محددّة تتّبعونها لمثل هذا التمييز؟ أو أن هذا الشأن لا يعنيكم كثيراً؟

**بيار لوري:**

في اعتقادي في التصوف الإسلامي الفرو قات بين المتصوّفين العرب والأتراك والفرس سطحية وهامشية، ولذلك أجد في التصوّف الإسلامي وحدة عميقة في القصد، والأسلوب، فعندما كنت في بكين، جاء رجلان إلي وقالا إنهما من النقشبندية وتكلّما العربية بصعوبة، ولكنني استغربت عندما وجدت نفسي أستطيع أن افهم ما يقولون، وحتى في الصين ظهرت هذه الوحدة.

**سؤال:**

برأيكم هل أن الأصل في التميّز بين حركة تصوّف وحركة تصوّف أخرى ليس القوميّات بمقدار ما هي الإنتماء الديني؟

**بيار لوري:**

التصوّف الإسلامي له وحدة منشأ ناتجة عن وحدة الانتماء الديني.

**سؤال:**

تختلف عن التصوّف المسيحي بسبب بعد المسيحية دينياً، كمستشرق إذا وقع بين يديك كتاب ككتاب إحياء علوم الدين على سبيل المثال وأردت أن ترى هذا الكتاب هل هو صوفي أو كتاب أخلاقي، كيف ترى هذا المائز بين ما هو أخلاقي كعلم وبين ما

هو صوفي حتى تحكم على النص ؟

**بيار لوري:**

الغزالي يفسّر فكرته في التصوف في القسم الرابع من كتاب إحياء علوم الدين، ولكن هناك اندماج بين التصوّف والدين والأخلاق، لذلك أظنّ التصوف قسما لا ينفصل عن الدين الإسلامي والأخلاق الإسلامية.

**سؤال:**

هناك سؤال عام كيف تقرأون التجربة التي سعى ولتر ستيس لطرحها في كتابه، والذي ترجم للعربية تحت عنوان التصوّف والفلسفة حينما اعتبر إمكانية أن نقيم قراءة صوفية ضمن موضوعات محدّدة لا علاقة لها بأصل التجربة ويفيد بأنه يمكن لك أن ترى مشاهدات أو كشوفات هؤلاء المتصوّفة وأن تقرأ القصص التي يحدّثونك بها ثم يمكن أن تجد تشابهاً ما بين هذه الشخصيات على تنوّعها العرقي والديني والقومي، فإذا كانت هناك وجهة محدّدة واضحة إذاً تقول إنها فعلياً تجربة صوفيّة، بالتالي يريد أن يقول إنه يمكن لنا أن نحكم على التجربة الصوفية بأنها تجربة صوفية أم لا ضمن معايير مبحث علمي ذهني عقلي، هو يحاكي التجربة ما رأيكم بهكذا منهج؟ .

**بيار لوري:**

ربما أعتقد أن التجارب الصوفية المختلفة واحدة، ولكن لا يمكن الحكم عليه بهذا الشكل بحسب اعتقادي الشخصي، قد أجد في النصوص الصوفية فكرة الوحدة والإتحاد بالإله ولكن هذه عبارات عامة، ولا يمكن أن تثبت وحدة التجربة الصوفية .

**سؤال:**

سمعنا بوجود لجنة متخصّصة لديكم ــ أو أنها من الأعمال التي تفكرون بها ــ من وظيفة هذه اللجنة قراءة النصوص التوحيدية في القرآن الكريم والإنجيل والتوراة قراءة صوفية، نود التأكد من صحة هذا الخبر، مثلاً هكذا لجنة هل تمارس دورها في قراءة النصوص على أساس صوفي؟ هل هذا يعني أن الإنجيل مثلاً يمكن

لنا أن نفسّره فقط تفسيراً صوفيّا دون إتباع أي منهج آخر في الصوفية ؟ثم هل تتوخون نتائج محدّدة لهذا العمل؟ كأن تقولوا بأن المصدر واحد بالتالي في لحظة من لحظات التفسير الصوفي يمكن لك أن تصل إلى مثل هذا المصدر الواحد، هل تستفيدون في قراءة الكتب المقدّسة من أقوال أهل التصوّف في تفسيرها أو أن لديكم منهجاً خاصاً لقراءة هذه الكتب المقدسة قراءة صوفية ؟وما معالم هذا المنهج؟

**الدكتور بيار:**

المنهج هو منهج تحليل النصوص، خلال الدرس نقرأ أولاً تفاسير غير الصوفية مثل الطبري.. ثم نقرأ النصوص الصوفية حول الآيات المعينة فنحاول أن نتبع ما قاله المؤلفون هكذا في النصوص الصوفية المسيحية واليهودية، ثم نحاول أن نقارن بين الإصطلاحات.

**سؤال:**

من هي الشخصية التي اهتممتم بها أكثر من غيرها؟ وإهتمامكم بجابر هل هو أساسي؟

**الدكتور بيار:**

أهتمّ بشكل خاص بجابر بن حيان، وهو كان موضوع الدكتوراه، وأنا أهتمّ به كمفكر ديني وصوفي وشيعي، ولكن الفكرة الجابرية هامشية، فليس لجابر تيار روحي دائماً.

**سؤال:**

أريد أن أسمع رأيكم بهذا الاتجاه، هل أنكم تعتبرون أن جابر يمثّل رأس الهرم في الروحانية الشيعية أم لا؟، أي هل هناك علاقة بين الشيعة كشيعة خاصة الإثني عشرية بشكل أو بآخر أو أنه يمثّل مرحلة ما قد فصلت أو إتجاها معينا مثلاً؟ السؤال للدكتور أعواني، والدكتور لوري

**الدكتور لوري:**

جابر هو إتجاه معين وهو الحد الأقصى الذي يؤدي إليه الفهم المستقلّ للنص

والشريعة، جابر مثل السهروردي لا يستشهد بالآيات القرآنية بل له طريقته الخاصة المبنية على ملاحظة الظواهر الطبيعية من الحكمة الإلهية.

**الدكتور أعواني:**

يقال إن جابر كان تلميذا للإمام جعفر الصادق، وقد أخذ العلم عنه، هذا العلم الذي يعني النظر في حقيقة الشيء، وهو خادم للإلهيات، كما كانوا يقولون في القرون الوسطى، وهي مختلفة عن العلوم الحالية، حيث كل العلوم خادمة للعلم، الفلسفة إذاً صارت خادمة للعلم، والأمر لا يجب أن يكون هكذا .

أي أن جابر الذي كان تلميذا للإمام الصادق كان له علوم جمة معنوية باطنية وعلوم نسميها اليوم غريبة أي مهجورة وكان من العلم النبوي الباطني، كان عنده علم الكيمياء الروحاني وعلم الجفر، عالمنا الطبيعي يمكن أن يعبّر عنه بالرياضيات، إذا نظرنا إلى هذه المسألة الدقيقة نرى أن للرياضيات أساسا في الوجود فنحن نعبّر عن كل شيء بالرياضيات، كيف يجب أن نفسر الوجود بحيث إنه يكون للرياضيات هذا الشرط، إن الطبيعة تتابع العلم الرياضي بالتمام، والرياضي لا يبحث فيه بمعناه الميتافيزيقي كما يدرسه أفلاطون، الفيثاغورية كانت مهتمّة بالعلم الرياضي وعلاقته بالوجود واعتبرت أن لكل عدد خاصّيته، وهذا الأمر نفسه نعاينه عند جابر بن حيان الذي تعلم من مشكاة الولاية ومشكاة الإمامة ولكن الآن لا توجد هذه العلوم.

**د . حبيب فياض :**

سؤال للدكتور لوري، من الواضح ومن المتعارف عليه أن الإتجاه العرفاني أو الإتجاه الصوفي له تداعيات وثمار على المستوى التربوي الأخلاقي، عندما أكون عارفاً لابد أن هذا العرفان ينعكس على الجانب التربوي في شخصيتي ونفسيتي، معظم الذين يشتغلون بالعرفان يقولون بأن العرفان بالإضافة إلى البعد التربوي يمكنه أن يكون مصدراً معرفياً، يمكن أن يشكّل رؤية معرفية تجاه الأمور والكون والحياة والمجتمع.. السؤال لكم بحسب تعبير الشيخ كمستشرق , هل ترى بأن العرفان من الممكن أن يلعب دور منظومة معرفية في ظل بقائه عرفاناً أم لا ؟ يجب أن يتحول إلى معرفة فلسفية لكي يصبح هناك لغة تخاطبية مشتركة بين النتائج التي يتمّ الوصول إليها من خلال العرفان والمجتمع المحيط بالعارف. فصدر الدين الشيرازي كان يؤمن بأصالة الماهيّة. هو يشير ويعترف أنه بعد مشاهدات قلبية

وبعدما قذف النور في قلبه توصّل إلى أصالة الوجود، ولكنه لم يأت بهذه النتيجة كما هي وأعلنها على الملأ بل بحث عن مقدماتها العقلية والإستدلالية التي تجعل الآخرين يقبلون بما زعم أنه توصّل إليها عن طريق الكشف والعرفان. فهل ترى أن العرفان من الممكن أن يكون منبعاً معرفياً على مستوى المجتمع والحياة أم أنه يجب أن يتبدّل العرفان إلى لغة فلسفية حتى يمكن التخاطب مع الآخرين وشكراً.

**الدكتور بيار:**

أولاً أنتم أعلم بهذا الموضوع، إذا كان العرفان تجربة شخصية فحتى تصبح علماً لابد من اتخاذ لغة واصطلاحات مشتركة مع المجتمع، وغياب هذا الأمر أوجد مشكلة في قسم العلوم الإلهية في السوربون، وهذا ما دفعنا إلى التساؤل، كيف نعبر عن هذه التجارب العرفانية؟. وكيف يمكن أن نشارك هذه التجربة للآخرين؟ فلا غنى عن كلام مشترك يكون فلسفيا يحترم التجربة العرفانية وشكراً.

# إصدارات

إعداد إنعام حيدورة

■ نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين

■ تطور الفكر الديني الغربي

■ الحركة الجوهرية ومفهوم التصور والتصديق عن صدر الدين الشيرازي.

**الكتاب: نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين.**

**الكاتب:الشيخ علي جابر.**

**الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤م.**

**حجم الكتاب: ٢٥٠ صفحة من الحجم الكبير.**

يتألف الكتاب من مقدمة وبحوث تمهيدية، بالإضافة إلى أربعة فصول. تحدثت المقدمة عن الدوافع العملية للقيام بهذا العمل، بحيث تناول الكاتب معالم نظرية المعرفة التي تعكس الآراء والاتجاهات المختلفة في الفلسفة الإسلامية وفي سياقها وتسلسلها التاريخي.

وقد حمل الفصل الأول عنوان "ينابيع المعرفة في الفلسفة الإسلامية" وفيه تناول الكاتب الوحي والفلسفة اليونانية، مبينا فيه أن علاقة الوحي بالمعرفة الإنسانية علاقة الحاجة والضرورة للإنسان، وان المدارك العقلية للإنسان محدودة من حيث الطاقة والقدرة على التناول مع تعدد المجالات المعرفية الواسعة التي تهم الإنسان، هذا من جهة ومن جهة أخرى هناك اهتماً ملحوظ من كل التيارات الفلسفية في المجتمع بين الدين وبين الفلسفة والمعطيات العقلية.

وفي الفصل الثاني انتقل الكاتب ليعرض "مناهج المعرفة عند الفلاسفة المسلمين"، متناولاً المنهج التشكيكي، والمشائي، والكلامي، والصوفي، والإشراقي، والمنهج المعرفي ومنهج الحكمة المتعالية، مبيناً خصائص كل منهج ومميزاته.

الفصل الثالث وتحت عنوان: "معالم نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية"، وتناول في هذه المعالم صيغة الواقعية التي تصبغ التفكير الإسلامي الذي يدور حول محور أساسي وهو الوجود". ومن خلاله طرح الوجود الذهني والتقسيمات التي ذكرت وأقسام المعقولات منتهياً إلى أدوات المعرفة الرئسية.

وفي الفصل الرابع انتقل للكلام عن "نظريات المعرفة عند الفلاسفة المسلمين" ومنهم" الكندي" و"الفارابي" و "ابن سينا" و " ابن رشد"، مروراً بالسهروردي وابن عربي، لينتهي بالكلام حول نظرية المعرفة عند صدر المتألهين من القدماء، والسيد محمد باقر الصدر والسيد محمد حسين الطباطبائي من المعاصرين. وقد عرض في هذا الفصل مواقف الفلاسفة والتعارضات المفاهيمية لديهم.

**الكتاب: تطور الفكر الديني الغربي.**

**الكاتب: الدكتور حسن حنفي.**

**الناشر: دار الهادي.... ط١ - ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤ م.**

**حجم الكتاب: ٣٩٢ صفحة من الحجم الكبير.**

يتألف الكتاب من بابين، يحتوي الباب الأول على مقدمة وتسعة فصول، والباب الثاني على أربعة فصول، وقد تحدث الكاتب في المقدمة عن الموضوعات والمناهج التي يعنى بها الفكر الديني، واعتبر ان موضوع الفكر الديني يندرج تحت المباحث العامة للفلسفة، إلا انه يمكن التعبير عنه بأقل قدر منها وبلغة عادية بشكل يوصل المعاني لأكبر قدر ممكن من القراء.

قدم الكاتب في فصول الباب الأول عرضاً لمراحل الفكر الدين عبر التاريخ، واعتبر أن الفكر الديني في العصر اليوناني كان أول مراحل الفكر الفلسفي. ومن ثم تحدث عن الفكر الديني في عصر الآباء ( المسيحية الأفلاطونية) والفكر الديني في العصر الوسيط (المسيحية الأرسطية)، وانتقل للكلام حول الإصلاح والنهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، والعقلانية والتجربة في القرن السابع عشر، مروراً بالقرن الخامس عشر الذي ظهرت فيه المثالية والوضعية، وأما في القرن العشرين فتحدث عن البرهانية والوجودية والاوغسطية الجديدة.

لينهي هذا الباب بخلاصة اعتبر فيها أن تطور الفكر الديني عبر مراحل لها علاقة بتطور الفكر الغربي منذ اليونان حتى العصور الحديثة، وهذا الفكر ما هو إلا الفكر الفلسفي الغربي مع إحدى تطبيقاته في موضوع الدين، وهو يعبر عن روح العصر في كل مرحلة. كما اعتبر أن الفكر الديني الغربي ينبع من معطى ديني خاص وهو اليهودية المسيحية، وتطوره نابع من اجتهادات بشرية خالصة مؤكداً أن الإسلام هو احد مراحل التطور الديني الغربي.

في الباب الثاني تحدث عن: الدين في حدود العقل في الفصل الأول، وأوضح ان الدين عند كانط ظل بعد المرحلة النقدية عاملاً موجهاً لحياته الفكرية والروحية معاً، فقد درس المسيحية كتطبيق للفلسفة النقدية ( الحق والخير والجمال).

و في الفصل الثاني قدم "محاضرات في فلسفة الدين" لهيجل، ليخلص إلى ان الاشتباه الأساس في الفكر الديني عند هيجل عده في ان واحد زعيم المجددين وزعيم المحافظين، فقد وحد بين الفكر الديني والدنيوي، وبين الفكر الوجودي ليجعل الدين في النهاية مرادفاً للحرية والذاتية. كما انه في نفس الوقت كان مدافعاً عن عقائد المسيحية ومحاولاً تقديم مبررات عقلية لها.

وفي الفصل الثالث تحدث عن الاغتراب الديني عند فيورباخ، وفيه جرى الكلام عن جوهر المسيحية لينهي الكلام في الفصل الرابع عن فينومنولوجيا الدين عند هوسرل " موضحاً ان له دافعان، أحدهما انه يرى الله خارج الدائرة وثانيها ان يعيد بناء آلية العقل المطلق في الشعور او في التاريخ فالفينومنولوجيا توحي بأنها طريق نحو الخلاص، ليعتبرها في النهاية نزعة صوفية اشراقية.

**الكتاب: الحركة الجوهرية ومفهوم التصور والتصديق عن صدر الدين الشيرازي.**

**الكاتبة: د. زينب شورية.**

**الناشر: دار الهادي، بيروت، ط ١ - ٢٠٠٤م/١٤٢٥هـ. حجم الكتاب: ١٦٦ صفحة من الحجم الكبير.**

يتألف الكتاب من مقدمة وتمهيد بالإضافة إلى أربعة فصول وملحق بالمصطلحات المنطقية الواردة في رسالة التصور والتصديق، وقد بينت الباحثة في المقدمة أهمية هذا العمل في تحليل رسالة التصور والتصديق لكونها المؤلف الفريد في هذا المجال.

وقد قدمت في التمهيد دراسة للوضع السياسي والاجتماعي والفكري في إيران في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين، وهي الفترة الزمنية التي سبقت ولادة صدر الدين الشيرازي حتى وفاته.

**وتحت عنوان: "صدر الدين الشيرازي نشأته، ثقافته، مؤلفاته".**

عرضت الكاتبة في الفصل الأول دراسة عن حياة صدر الدين الشيرازي ونشأته ومستوى تحصليه العلمي وما قدمه من تعليم سواء كان تدريساً او تأليفاً، لتنتقل الكاتبة في الفصل الثاني إلى : التحديدات الفلسفية والحركة الجوهرية عند صدر الدين الشيرازي وذلك للعمل على تبيان الحركة الجوهرية عنده ومقارنتها مع غيره من الفلاسفة.

وقد عرّفت في هذا الفصل كلا من الحركة وموضوعها، المقولات وعددها، كما تحدثت فيه عن الحركة في الجوهر عند صدر المتألهين والإشكالات الواردة عليها.

الفصل الثالث: " رسالة التصور والتصديق مضامينها تحليلها".

وقد خصصت هذا الفصل لتحليل رسالة الشيرازي في التصور والتصديق المقسمة إلى أربعة فصول: الأول في تعريف العلم، والثاني في تقسيمه إلى تصور وتصديق، والثالث في تحقيق ماهية كل من التصور والتصديق والحكم. والرابع في أن الحكم غير التصديق.

وفي الفصل الرابع: عرضت "نص رسالة التصور والتصديق" ومن خلاله أرادت الكاتبة إعادة نشر"رسالة التصور والتصديق" محققة، وبشكل عام يعتبرالكتاب محاولة جادة في إبراز وإظهار التراث الإسلامي الأصيل ولأعلامنا العظام سائلين المولى ان تكون بداية موفقة لإخراج هذا التراث الغني من ظلمات الإهمال والنسيان إلى نور المعرفة، وذلك من خلال الدراسة والتشخيص في شتى المجالات الفلسفية منها والمنطقية والعرفانية.

## الأعداد القادمة من مجلة المحجة:

- نحو قيام فنٍّ إسلامي معاصر.
- الخير والشر في الفلسفة والفكر الديني.
- الإنسان في الأديان
- الاجتهاد وإشكالية الحداثة

# صدر عن معهد المعارف الحكمية:

| | |
|---|---|
| ١- مقدمتان على شرح مصباح الهداية | مجموعة من الباحثين |
| ٢- في فلسفة الدين | د. بولس الخوري |
| ٣- نقد نظرية قبض وبسط | د. أحمد واعظي |
| ٤- المجتمع الديني والمدني | د. أحمد واعظي |
| ٥- العلمانية والإسلام | الشيخ محمد تقي الجعفري |
| ٦- نظرات في الفكر الالحادي المعاصر | الأب مشير عون |
| ٧- حوار الحضارات وصدامها | سيد صادق حقيقت |
| ٨- التكامل المعرفي بين الوحي والعلوم الانسانية | مجموعة من الباحثين |
| ٩- بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة | مجموعة من الباحثين |
| ١٠- مقدمات تأسيسية في التصوف والعرفان والحقيقة المحمدية | مجموعة من الباحثين |
| ١١- الإسلام والمسيحية بحوث في نظام القيم | مجموعة من الباحثين |
| ١٢- أعمال مؤتمر العرفان عند الامام الخميني | مجموعة من الباحثين |
| ١٣- السلفية . النشأة، المرتكزات، الهوية | مجموعة من الباحثين |
| ١٤- مناهج البحث في الدراسات الدينية | د. أحد قراملكي |
| ١٥- نظرية المعرفة | الشيخ علي جابر |
| ١٦- تطور الفكر الديني في الغرب | د. حسن حنفي |
| ١٧- مقاربات منهجية في فلسفة الدين | الشيخ شفيق جرادي |